

سیاست و غزالی

(جلد دوم)

تالیف:

هانری لائوست

ترجمہ:

مہدی مظفری





بزرگان

ایم حضرت بهایون محمد رضا پهلوی
شاهنشاه آریامهر

بنیاد فرهنگ ایران

وایت افقاری

علی حضرت فرج پهلوی شهبانوی ایران

نیابت یاست

والا حضرت شاه دست اشرف پهلوی

از جمله آثار مهم ذهن و اندیشه ایرانی فلسفه و عرفان است. سهم بزرگی که ایرانیان در تاریخ فلسفه اسلامی داشته اند بر اهل تحقیق پوشیده نیست. در این باب بسیاری از دانشمندان و محققان ایرانی و غیر ایرانی مطالب و مقالات فراوان نوشته اند. اما شاید هنوز یکی از این معنی چنانکه باید دانسته باشد. بیشتر حکیمان و عارفان بزرگ ایرانی اندیشه های خود را به زبان فقهی و عربی نوشته اند و به این سبب غالباً به خطا، از جمله متفکران عرب شمرده شده اند.

بسیاری از آثار این بزرگان که به زبان فارسی نوشته شده نیز هنوز صورت چاپ و انتشار نیافته است. و تحقیق دقیق درباره خصوصیات اندیشه ایشان و آنچه در فرهنگ جهان اسلام خاص ایرانیان بوده است نیز هنوز از جمله کارهای ناکرده است. به این سبب بنیاد فرهنگ ایران می کوشد که تمامی توانمندیهای متفکران ایران را از حکیم و عارف، آنچه به فارسی است و منتشر نشده یا نسخ کامل و دقیقی از آن نمانده، فراهم نماید. است با دقتی هر چه بیشتر تصحیح کند و در دسترس پژوهندگان بگذارد، و دوباره آنچه به زبان عربی است، اگر لازم باشد متن را به فارسی نقل کند، یا دوباره حاصل اندیشه های ایشان و خدمتی که به شناخت هستی و جهان کرده اند تحقیقی دقیق انجام دهد، و در دسترس فارسی زبانان بگذارد. سلسله کتاب های فلسفه و عرفان ایران به این منظور به وجود آمده است.

دیرعل بنیاد فرهنگ ایران
 دکتر پرویز خانلری

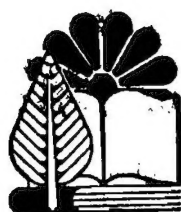
فلسفه و عرفان ایران
«۲۲»

سیاست و عزالی

تألیف
هانری لاتوست

ترجمه
مهدی مظفری

جلد دوم



آشادات بیا فرهنگ ایران
«۲۲۰»

پنجاهمین سال
شاهنشاهی دودمان پهلوی

از این کتاب

۱۲۰۰ نسخه در سال ۲۵۳۵ شاهنشاهی در چاپخانه خواجه

چاپ شد

فهرست مطالب

جلد دوم

صفحه	عنوان
۲۹۱	بخش دوم - جایگاه سیاست در نظریه غزالی
۲۹۳	فصل چهارم - تعریف و موضوع سیاست
۲۹۳	اول - تعریف سیاست
۲۹۹	دوم - سیاست و علم
۳۲۳	سوم - سیاست و انسان
۳۴۶	فصل پنجم - ارکان نظام سیاسی
۳۴۷	اول - اساس امامت
۳۶۱	دوم - تعیین امام
۳۷۸	سوم - اختیارات امام
۳۹۷	چهارم - قواعد مربوط بنحوه رفتار امام و سلاطین
۴۰۶	پنجم - علمای شرع
۴۱۹	فصل ششم - هدف سیاست
۴۲۰	اول - اطاعت پروردگار
۴۲۵	دوم - محرمات شرعی و اقتصاد

سیاست و غزالی	هشت
۲۶۶	سوم - تقوای اخلاقی
۲۸۷	چهارم - طبقه‌بندی بمعصیت و عدالت
۵۰۳	پنجم - مذاهب و فرق از دیدگاه سیاست
۵۳۱	نتیجه کلی
۵۵۵	فهرست ها
۵۵۵	فهرست اعلام و اسامی
۵۷۱	فهرست اماکن
۵۷۵	فهرست کتب
۵۷۹	واژه نامه

بخش دوم

جایگاه سیاست در نظریه غزالی

فصل چهارم

تعریف و موضوع سیاست

اول. تعریف سیاست .

سیاست : بهترین تعریف سیاست و توجیه آن به عنوان علمی که برای زندگی انسان در جامعه و نیز در عزلت ضرورت اولیه دارد ، در کتاب احیاء آمده است و حال آن که کتاب مذکور در ظاهر ، کتاب عبادی به نظر می رسد .^۱

به عقیده غزالی ، چهار گونه شغل و فن برای زندگانی دنیوی آدمی ضروری است . اول فلاح است و قنون وابسته به آن که اسباب تقذیه آدمی را فراهم می آورد . دوم نساجی است و شعبات آن که پوشاک انسان را تهیه می کند . سوم هنر معماری است که مسکن آدمی را تأمین می نماید . در رأس این سه رشته ، سیاست قرار گرفته است . سیاست است که وسایل حیات انسان را در جامعه در دسترس او قرار می دهد . زیرا تنها در نوع زندگانی گروهی است که آدمیان می توانند به یکدیگر کمک و معاونت کنند و بدین وسیله وسایل معیشتشان را تأمین نمایند و بهبود بخشند . علمی که زیست مسالمت آمیز

وسود آور را چه از لحاظ مادی و چه از نظر معنوی به آدمی می آموزد، سیاست است. سیاست در رأس حوایج انسانی و نیز در صدر کتاب عظیم غزالی قرار گرفته است. سیاست از آنجهت ضروری است که بدون آن، یعنی بدون نظم و سازمان، جامعه در بی نظمی و هرج و مرج فرو می رود.^۱

چنین مفهومی از سیاست در ادبیات اسلامی تازگی ندارد و احتمال زیادی می رود که غزالی با مطالعه آثار رقبای خود، فیلسوفان و باطنیان به اینجای کشانده شده که به سیاست اهمیت بیشتری بدهد. اما در این مسأله جای هیچگونه شکی نیست که غزالی مفهوم سیاست را از دیگران نگرفته است. بلکه این مفهوم، نتیجه برداشتی است که وی از نبوت و از طبیعت اجتماعی و تعاونی شرع اسلام داشته است.^۲

به نظر وی، رسالت پیغمبر تبلیغ پیامی است که خدا نازل کرده و پیغمبر مردم را بسوی آن فرا خوانده است. علاوه بر رسالت پیامبری (نبوت)، پیغمبر صاحب ملک است. وی مکلف است که جامعه اسلامی (امت) را در حول پیام مذکور بنیان نهد، بدان سازمان اجتماعی دهد و به طریق مستقیم رهبری کند. برای نیل به این مقصود، قدرت سیاسی در اختیار اوست. بنابراین پیغمبر در درجه اول کسی است که در اثر وحی مستقیم یا توسط موجود خارق العاده ای، قادر است که در بیداری یا در خواب، واقعیات گذشته، حال و آینده را ببیند. واقعیاتی که رؤیتشان از سرحد قدرت افراد عادی خارج بوده و مختص به عده انگشت شماری از احبای

۱ - احیاء، یکم، ۱۲. - غزالی در آثارش به طور مستمر بر روی ضرورت نظام اجتماعی تکیه کرده است. نگاه کنید به:

میزان، ۱۶۹ - ۱۷۰ - اقتصاد، ۱۰۵ - ۱۰۶ و نسیجه، ۵۰ (تنویری).

۲ - مقایسه کنید با رسائل اخوان الصفاء، چهارم ۳۱ - ۳۳

خداست، که گاهی آنهارا بعضاً و موقتاً فقط در عالم رؤیا مشاهده می کنند.^۱ در درجه دوم، پیغمبر علاوه بر نبوت، رسالت و تنبیه مردم از آخرت، ریاست دولت را برعهده دارد. در این بُعد، وی نه تنها باید طرح و خطوط سازمان سیاسی جامعه را ترسیم کند، بلکه بر اوست که هدف زندگانی مادی و دنیوی را نیز مشخص سازد. می بینیم که دین و قدرت، معنوی و مادی، از همان آغاز وحی، به طور غیر قابل تفکیکی با یکدیگر درهم آمیخته شده اند.

رسالتی که محمد، آخرین و بهترین و بزرگترین پیغمبر عهده دار آنست، رسالتی است جهانی. برخلاف ادعای بعضی از فرق، رسالت محمد منحصر به اعراب نیست، بلکه وی همانطور که بارها متذکر شده بسوی همه آدمیان اعم از ضعیف و قوی، صرف نظر از شرایط اجتماعیشان، و بسوی همه سلاطین و قدرتمندان زمین، خسرو و قیصر فرستاده شده است.^۲ پیغمبر که تربیت شده قرآنست، بهترین سرمشقی است برای تبعیت و تقلید. او را باید عزیز داشت. غزالی چندین بار به این نکته اشاره می کند که پیغمبر گفته است خداوند قبل از آن که مسؤولیت اصلاح دیگران را به او واگذار کند، بدو او را تربیت و اصلاح کرده است.^۳ با این بیان، نور وحی از وی متجلی شده و بر جمله آدمیان پرتو افکنده است. پیام و میراث معنوی او (وصیه) با رحلتش پایان پذیرفته است. بر وارثان پیغمبر است که پیام او را در بُعد دین و جامعه تا روز قیامت، به دیگران منتقل

۱- نگاه کنید به رسائل، چهارم ۳۲-۳۳.

۲- اقتصاد، ۹۱- نصیحة، ۱۱ (متن عربی) و [۱۲-۱۳ متن فارسی].

چاپ ۱۳۵۱. مترجم.

۳- احیاء دوم، -، ۳۱۲-۳۲۵ بویژه صفحات ۳۱۳-۳۱۴.

کنند.^۱

تمام آثار غزالی، از مستظهري و مستصفی گرفته تا اقتصاد و احیاء بر اصل فوق پایه گرفته‌اند. بنابراین لازمست به منظور فهم طبیعت و اشکالی که غزالی از سیاست منظور نظر دارد، اصل مذکور را نقطه حرکت خود خود قرار دهیم.

در جهانی که همه چیز طبقه‌بندی شده، چه در خلقت، چه در تقنین (امر)، چه در امور عینی، چه در امور غیر عینی، چه در «داده» و چه در «شده» اولین و بالاترین شکل سیاست، سیاست نبوی است که پیغمبران مجربان آن بوده و آخرینشان، آنرا تکمیل و تمام کرده است.^۲

حوزه اقتدار سیاست نبوی که بروحی و بر اراده حاکم خداوند متکی است، از یکسو بر خواص و عوام گسترده شده و از سوی دیگر دربرگیرنده حیات خارجی (ظاهری) و حیات درونی (باطنی) آنانست.^۳ بعد از سیاست پیامبران، سیاست خلفاء، سلاطین و امراء قرار دارد. سیاست مذکور هم بر عوام و هم بر خواص مجراست. منتهی فقط در مورد زندگانی اجتماعی آنان. حیات درونی و شخصی از حوزه صلاحیت این سیاست خارجست.^۴ در درجه بعدی، سیاست علماء جای دارد. علماء

۱ - رسالتی که برعهده علماء گذاشته شده، از اینجا ناشی میشود.

احیاء یکم، ۵۲ - ۷۳ / ترجمه فارسی، یکم، ۵۵.

۲ - احیاء، یکم، ۱۲ / ترجمه فارسی، یکم، ۵۵. - میزان،

۱۰۶/۹۷.

۳ - احیاء، یکم، ۱۲ / ایضاً ترجمه فارسی.

۴ - احیاء، یکم، ۱۲ / ایضاً ترجمه فارسی.

ورثه حقیقی انبیائند و حوزه هملشان به امور باطنی نخبگان منحصر است.^۱
 بالاخره در طبقه آخر، سیاست و عاظ قرار گرفته است. این سیاست نیز
 برای حیات جامعه مهم است و حوزه عمل آن، اصلاح امور باطنی عوام
 می باشد.^۲

به نظر غزالی، بعد از سیاست پیامبران شریفترین و مؤثرترین سیاست،
 سیاستی است که هدفش، تهذیب اخلاق و از بین بردن عاداتی است که
 مردم را به هلاکت می کشاند. این سیاست از طریق معتقد کردن خلق و یا از
 راه تنبیه آنان، اخلاق و کردار خوب را جانشین اخلاق سوء می سازد و
 وسایل سعادت و نجات را که در واقع دو روی یک سکه هستند، فراهم
 می آورد. بنابراین، تعلیم نجات بخش در معنای معتقد کردن مردم، هدف
 غایی هر گونه عمل و فعالیت سیاسی است.

به خلاف عقیده شیعیان امامیه و اسماعیلیان، این تعلیم از ناحیه
 قدرت مافوق و امام معصوم ناشی نمیشود. بلکه انجام آن وظیفه مشترک
 علماء و عاظ و صاحبان قدرت است اعم از خلفاء، سلاطین، امراء و
 سایر صاحبان قدرت. علماء به خاطر آن که ورثه انبیائند، عاظ بدین سبب که
 اقدامشان در صورتی نجات بخش خواهد بود که در چهارچوب شرع منزل
 انجام شود و صاحبان قدرت بدین لحاظ که اجرای مؤثر و مداوم قدرت،
 مستلزم مشروعیت آنست و این امر فقط با اطاعت از اصول شرع
 تحقق می یابد.

۱- احیاء، یکم، ۱۲ / ایضاً ترجمه فارسی، منظور از علماء، هم علماء
 به معنای عام است و هم به معنای خاص شامل محدثان، مفسران، متکلمان، فقیهان و
 از این قبیل: مستصفی، یکم، ۷.

۲- احیاء، یکم، ۱۲ / ترجمه فارسی، یکم، ۵۵.

اگر پیغمبر توانست به رسالت نبوی و اصلاحی‌اش تحقق بخشد، بدان دلیل بود که وی خصایل ویژه‌ای داشت. در غیاب او، تحقق پیام دنیوی و اخروی پیغمبر کار فرد واحد نیست، بلکه همکاری و هم‌آهنگی میان نیروهای فوق‌ضروریست.^۱ به اضافه شخص پیغمبر نیز با وجود صفات فوق‌العاده‌ای که خداوند به وی عطاء کرده بود - در اجرای رسالتش - از همکاری و تشریک مساعی صحابه برخوردار بود.

فکر غزالی، فکر تازه‌ای نیست. شیعیان امامیه نیز همانطور که شیخ مفید نقل می‌کند، موظفند که با کار و کوشش، راه ظهور مهدی غایب را هموار سازند. سپس مهدی عمل آنان را تکمیل خواهد کرد.^۲ بطور روشنتری، اسماعیلیان نیز معتقد به چنین فکری هستند و در رسایل اخوان‌الصفاء از اجتماع و گردهم‌آیی وسیع دوستان پاك و مؤمن سخن می‌رود که باید برای موفقیت امام و طرز فکر مشترك کار کنند.^۳ اختلاف میان نظریه غزالی از یک طرف و امامیه و اسماعیلیه از طرف دیگر، در آن است که دو فرقه اخیر معتقدند که کوششها باید در پیرامون شخص امام معصوم و مطاع، «غایب» یا «حاضر» متمرکز شود، در حالیکه غزالی به جای شخص امام، شخص پیغمبر را می‌گذارد. زیرا پیغمبر انسان منحصر به فردیست که توانسته به بالاترین درجه ممکن عصمت برسد.^۴ غزالی نیز مانند امامیه و اسماعیلیه گردهم‌آیی جهانی را ثمره تعلیم مستمر می‌داند. با این تفاوت که دو فرقه مذکور، تعلیم را وظیفه امام یا نواب او می‌دانند، و حال آن که

۱ - احیاء، یکم ۱۳.

۲ - Sehismes, 419.

۳ - راجع به هدف غایی دین به رسایل، چهارم، ۱۷۲ رجوع کنید.

۴ - مستصفی، یکم، دوم ۲۱۲.

غزالی، این وظیفه را به جمیع اعضای ذی صلاحیت جامعه اسلامی (امت) یعنی به صاحبان قدرت و علمای شرع محول می‌کند.

غزالی، به‌طور نخست‌گویی ناپذیری، اهمیت تعلیم و تعلم را تذکر داده و تکرار می‌کند. وی تعلیم و تعلم را اولین وظیفه آدمی در برابر خدا می‌داند. تا آنجا که آنها را بر عبادات مقدم می‌شمارد. زیرا انجام عبادات مستلزم حداقل شناسایی و معرفت است. انجام اصلاح سیاسی، بدون اصلاح دینی غیرممکنست و اصلاح دینی، مستلزم اصلاح فکری است. بنابراین، اولین وظیفه مسؤولین سیاسی، شناخت طبیعت علوم لازم است.^۱

دوم. سیاست و علم.

طبقه‌بندی علوم: علوم به‌نظر غزالی به دو بخش بزرگ تقسیم می‌شوند: علوم شرعی و علوم عقلی یا غیرشرعی. بدیهی است که سیاست قبل از علوم دیگر به علوم شرعی احتیاج دارد و این مطلب را غزالی در احیاء و مستصفی متذکر می‌شود.^۲ علوم شرعی نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند: علوم دنیوی که موضوعشان، تنظیم حیات آدمی در گذرگاه دنیاست و علوم اخروی که به مسائل مربوط به سرنوشت آدمی در دنیای دیگر می‌پردازند.^۳ این دو دسته از علوم مکمل یکدیگر بوده و غایت واحدی دارند. ولی آنچه در درجه اول مورد نیاز سیاست است، علوم دنیوی است که اول آن فقه است. عادة^۴، فقه را به «حقوق» تعریف می‌کنند، اما فقه معنای وسیعتری از

۱ - میزان، ۳۶/۴۱ - احیاء یکم از صفحه ۵ بعد - میزان، یکم: ۳-۵

۲ - احیاء، یکم، صفحات ۱۶ و ۲۰ / ترجمه فارسی، یکم، ۲۹ تحت

عنوان «در فضل علم و تعلم و تعلیم».

۳ - احیاء، یکم، صفحات ۱۶ و ۲۰ / ایضاً ترجمه فارسی.

«حقوق» دارد. فقه مجموعه قواعدی است که تکالیف آدمی را نسبت به خود و نسبت به دیگران، تعیین می کند. به اضافه، فقه حق را در برابر تکلیف قرار می دهد.

علوم دنیوی: در اینجا این سؤال طرح میشود که منظور از ادخال فقه در بخش دوم دنیوی چیست؟ غزالی در همان صفحات اول احیاء، پس از آن که سیاست را به نوعی که دیدیم تعریف می کند، به سؤال بالا چنین پاسخ می دهد: چون افراد باید در جامعه زندگی کنند و در جامعه لاینقطع مواجه با کشمکش و برخورد با یکدیگرند، از این جهت، قدرتی (سلطان) لازمست که بتواند آنان را رهبری نموده و به اختلافاتشان رسیدگی کند. کلمه «سلطان» را باید در معنای عام و مجرد گرفت. به عبارت دیگر، منظور از «سلطان» قدرت مافوقی است که قدرت عملی (شوکت) را در دست داشته و می تواند مردم را به رعایت شرع و عدالت وادار کند. غزالی همانند پاسکال معتقد است که قدرت بدون عدالت، قدرتی است کور و عدالت بدون قدرت، عدالتی است ناتوان.

این نیروی مافوق که قدرت اجبار کردن دیگران را در اختیار دارد (شوکت) و این قدرت عملی (سلطان) برای حل و فصل اختلافات مردم و اجرای تصمیماتش، به قاعده و قانونی احتیاج دارد تا از اتخاذ تصمیمات یکطرفه و مستبدانه که از قضاوت ذهنی صاحب قدرت ناشی میشود، جلوگیری شده و نقطه اتکاء احکام را بر منابع عینی شرع قرار دهد. این قاعده یا قانون را فقه در اختیار می گذارد.

فقه نه فقط به معنای قواعدی است که در کتب مربوطه و فتاوی براساس موارد عینی (فروع) فعلیت یافته، بلکه هم چنین به طور وسیعتر

به معنای گونه‌ای جهت‌گیری و گونه‌ای روش و اسلوب است، که تعیین قواعد و حدود و وظایف آن در عهده اصول الفقه است.^۱ بنابراین، در صورتیکه مجربان قدرت شرایط لازم اجتهاد را فاقد باشند، اجرای قدرت مستلزم توسل مستمر به متخصصین فقه و مجتهدین است. به تعریف غزالی در احیاء فقیه کسی است که «قانون سیاسی را می‌شناسد و طریق حل و فصل دعاوی مردم را می‌داند».^۲ فقیه بنابراین يك وظیفه اجتماعی و سیاسی دارد. چنانکه غزالی در همین قسمت تصریح می‌کند: «به منظور اداره افراد، تنظیم امور دنیوی و استقرار نظم و عدالت، فقیه سمت معلم و مرشدی صاحب قدرت (سلطان) را به عهده دارد».^۳

چنین تعریفی از وظیفه فقیه، بهیچوجه حاوی این معنی نیست که فقیه می‌تواند، دین را نادیده بگیرد. غزالی با شدت تمام، این تفسیر را رد کرده و درباره وظیفه فقیه چنین توضیح می‌دهد: فقیه مسائل دینی را همانند یک نفر متکلم یا عارف، به‌طور مستقیم بررسی نمی‌کند، بلکه آنها را در رابطه و به واسطه امور دنیوی مورد مطالعه قرار می‌دهد.^۴

همانطور که بعداً خواهیم دید، غزالی بارها این مسأله را تکرار می‌کند که دنیا مزرعه‌ای است که انسان بر روی آن، بذر دنیای دیگر را می‌افشاند. به عبارت دیگر، دنیا وسیله و آلتی است که انسان بر حسب خواست خداوند برای سعادت اخروی مجبور به استفاده از آنست. شکوفایی حیات دینی، خواه بر کسی که زاویه نشسته یا کسی که در اجتماع

۱- میزان، ۱۲۶/۱۱۵ - احیاء، یکم، ۱۶ - مستصفی، یکم، ۳.

۲- احیاء یکم، ۱۶ - میزان، ۱۲۶/۱۱۵.

۳- احیاء، یکم، ۱۶.

۴- احیاء، یکم، ۲۵ - مستصفی، یکم، ۳.

زندگی می‌کند، به نظم و ثبات بستگی دارد. نظم و قدرت که در واقع هدف نبوده، بلکه شرایط لازم تأمین سعادت آخرت می‌باشد، فقط از اتحاد غیرقابل انفکاک دین و قدرت نتیجه می‌شود. غزالی در مجموعه آثارش این مطلب را تأکید می‌کند که: «دین و مسلك همزاد و جفتی هستند جدا ناشدنی، دین اصل است و قدرت نگهبان آن».^۱ غزالی با ذکر مثال از مراسم حج، منظور خود را روشن ترمی کند. حج بالنفس عبارت است از مجموعه اعمال دقیقی که در مکه و حوالی آن باید به انجام رسانید (مناسک). حال مسائل دیگری را از قبیل جاده‌ای که زائرین برای رسیدن به مکه اختیار کرده‌اند، یا نگهبانانی که برای حراست کاروان گرفته‌اند، نباید با نفس حج اشتباه کرد و با آن یکی شمرد. فقه نیز به نوبه خود، وسیله‌ای است که افراد را هدایت و نگهبانی می‌کند که تا بتوانند تکالیف و واجبات خود را انجام دهند.^۲

در نظر غزالی و نیز در مجموعه نظام شرعی اسلام، با وجود اختلافاتی که میان مکاتبتش وجود دارد، انسان برای خدمت و عبادت خدا خلق شده است. انسان باید خدا را با وسایلی که خود او در اختیارش قرار داده و به اشکالی که خود او تعیین نموده است، عبادت کند. فقه، شناخت وسایل خدمت و عبادت خداوند را ممکن می‌سازد، این وسایل از نظر اجتماعی، زیربنای هرگونه زندگانی مشترك می‌باشند و نقضشان، موجب مجازات دنیوی (اعم از شخصی و مالی) ناقض آنها شده و مجازات

۱ - احیاء، یکم، ۱۶ - میزان ۸۶/۷۷ - نصیحة، صفحات ۱۲ و ۵۰

(متن عربی).

۲ - احیاء، یکم، ۱۶.

اخروی نیز بر جای خود باقی خواهد بود.^۱

چنین تعریفی از طبیعت و وظیفه فقه و جدای دادن آن در بخش علوم دنیوی خالی از ایراد نیست. زیرا ممکن است این تعریف را برای بخش‌هایی از فقه که به حقوق جزا (حدود) مربوط می‌شوند، معتبر شناخت ولی معتبر شناختن آن برای امور عبادی و حدود حلیت و حرمت اموال، صحیح به نظر نمی‌رسد.^۲ غزالی باتذکر دو نکته زیر، به این ایراد پاسخ می‌دهد:

الف - آنچه مربوط به عبادات می‌شود، فقیه فقط به جنبه ظاهری، و به شکل خارجی آنها توجه دارد و نه به احساس باطنی یا خلوص و درجه ایمان عبادت‌کننده. جنبه درونی و باطنی اعمال مذکور از حدود صلاحیت فقه خارج است.^۳ مثلاً در مورد نماز، فقیه منحصرأ به جنبه خارجی و اجتماعی آن می‌تواند نظر داشته باشد. مسائلی از قبیل رعایت اوقات و اشکال ادای نماز، حرکات و اصطلاحاتی که باید انجام و اداء شوند. بنابر این فقیه نمی‌تواند کسی را که به هنگام نماز، به خدا نمی‌اندیشد و فی‌المثل، حواس را به اشتغالات شغلی یا گرفتاری‌های روزمره مشغول می‌دارد مستوجب مجازات بداند.^۴ همین اصل در مورد زکاة و روزه و بطور وسیع‌تر در مورد کلیه اعمال معتبر است. به‌طور کلی‌تر، از نظر فقهی هر کسی که به‌طور علنی و شفاف اسلام آورد، بر اثر همین اقرار جان و مالش از تعرض مصون می‌شود.

۱ - برای آگاهی از اقوالی که در این باب به سفیان ثوری و عبدالله بن -

مبارک اسناد داده شده، به این‌طه، صفحه ۸۱۰ رجوع کنید.

۲ - احیاء، یکم، ۱۷.

۳ - احیاء، یکم، ۱۷.

۴ - احیاء، یکم، ۱۷.

همانطور که گفته شد واقعیت احساسات باطنی از صلاحیت فقیه بیرون است و فقط خداوند حکیم است که در روز موعود، به حساب آدمیان رسیدگی می کند. آدمی می تواند خود را از مجازات دولت برهاند، اما از جزای الهی نمی تواند بگریزد.

ب - امور مربوط به حلال و حرام نیز همین حکم را دارند. از چهار شکل ورع که آدمی در برابر منهیات باید مراعات کند، فقه فقط نسبت به اولین و ابتدایی ترین آن صلاحیت دارد و آن عبارتست از اجتناب از حرام ظاهر که رعایت آن برای اعتبار شهادت قضائی و نیل به مقامات عمومی الزامی است. مراتب بالاتر ورع و سنجش حدود شایستگی و فضل کسانی که ورع بیشتری دارند، از حدود فقه خارج و بسته به قضاوت خداوند است.^۱

باتوجه به این ملاحظات است که می بینیم غزالی در احیاء و به طور کلی در مجموعه آثار خود همواره با وجود وسواس شدیدی که داشته به بخش فقه توجه خاصی نموده و به آن وفادار مانده است. زیرا اگر وی قصد گریز از فقه را می داشت، می بایست قبلاً نزد خود، نظام نظری اسلام را به عنوان قاعده حیات معنوی و مادی انسان ویران می کرد.

علوم اخروی: سیاست برای تحقق کامل رسالتش، تنها به علوم دنیوی قناعت نمی کند. البته همانطور که در بالا گذشت، علوم دنیوی نیز به سرنوشت اخروی انسان توجه دارند. ولی این توجه، کامل و مستقیم نیست. بلکه از وراء و به واسطه مقررات و قواعد زندگی دنیوی انجام می گیرد. هم چنین گرچه علوم دنیوی به امور دینی نیز عطف نظر دارند، اما آنچه بیشتر مورد توجه آنهاست، جنبه ظاهری و خارجی دین است. علوم مذکور

رفتار اجتماعی افراد را فقط در موردی که به مجازات‌های حقوقی اعم از حقوق عمومی و خصوصی برخورد می‌نماید، می‌توانند مورد بررسی قرار دهند و نه بیش. به عکس، علوم اخروی علوم هستند مربوط به باطن، به روح، به زندگانی درونی اعضای جامعه اسلامی (امت).^۱ این علوم می‌توانند به بخش اعتقادی و ایمان شخصی فرد رسوخ کنند و حالات روحی را که بر رفتار آدمی تأثیر می‌گذارند، تبیین نمایند.

غزالی، اولین شکل علوم اخروی را، مکاشفه می‌نامد. مکاشفه، غایت جمیع علوم است و معرفتی است که به وسیله آن آدمی می‌تواند به شناسایی خدا، در جوهرش و در صفاتش نایل آید. وقتی مکاشفه که ریشه آن به وحی متصل است، با غور و تعمق شخصی عمق پیدا کند آنگاه ثبوت آدمی می‌تواند به حکمت خلقت این عالم و عالم دیگر بهتری برد و نظام امور دنیوی و اخروی را بهتر دریابد. باز با مکاشفه است که می‌توان به شناسایی‌های نسبی در مورد آخرت دست یافت و مسائلی از قبیل نبوت، وحی، ملائک، شیاطین، بهشت و دوزخ، نشور و محاکمه الهی را تا حد ممکن درک کرد.^۲ غزالی می‌نویسد: «مکاشفه همچون نوری است که از قلبی ساطع می‌شود که از آن جمیع خصلت‌های بد، به کلی پاک شده باشد.»^۳ «مکاشفه، حجاب امور نهانی را بالا می‌زند و آدمی آنها را شبیه مشاهده عینی و مستقیم، روشن می‌بیند. این امر در صورتی امکان‌پذیر است که آینه دل از قاذورات دنیا منزّه شده باشد.»^۴

۱ - احیاء یکم، ۱۸-۱۹.

۲ - احیاء، یکم ۱۸-۱۹.

۳ - احیاء، یکم ۱۸.

۴ - احیاء، یکم، ۱۹ - چهارم، ۲۷۲.

صاحبان این نوع معرفت، در درجه اول پیامبرانند. قدیسن، مخلصین، صدیقین و احبای خدا، نظیر ابوبکر و سایرین نیز می توانند به این درجه از مکاشفه دست پیدا کنند.^۱ همانطور که در امور دنیوی، جامعه برای حفظ نظم و رعایت انصاف، به فقهایی ذی صلاحیت نیازمند است، در امور معنوی نیز وجود صدیقین، احبای خدا و کسانی که برای نجات جامعه‌ای که در فساد غوطه‌ور شده و در شرف اضمحلال است بی‌مهابا به اعلام حقیقت می‌پردازند ضروریست.^۲

شق دوم از علوم اخروی، علم رفتار باطنی و به اصطلاح غزالی، علم احوال القلب است.^۳ سیاست در راه تأمین امنیت دنیوی و تهیه وسایل سعادت اخروی افراد به علم مذکور احتیاج دارد. احوال القلب هم ممکنست موجب هلاکت آدمی شود و هم سبب سعادت و رستگاری او. دل اگر از کینه، حسد، کبر، عشق به مال، کذب، افتراء و غیبت مملو باشد، احوال القلب منبع هلاکت است. به عکس اگر قلب از خصایل پسندیده، از صبر، از تقوی، از رجاء، از قناعت آکنده باشد، احوال القلب موجب نجات آدمی خواهد بود. بنابراین برای عالمی که به آخرت توجه دارد، شناخت احوال القلب واجب عینی است. ابن قییل علماء که در امور ظاهری شرع صاحب صلاحیت هستند برای صدور فتوی صالح شناخته می‌شوند.^۴ حال سیاست که عهده‌دار رعایت مقررات خارجی شرع است و از این لحاظ مکلف است که بر علوم دنیوی تکیه کند و مطالعات مربوط به آنرا تشویق نماید، نمی‌تواند شرایط اخلاقی زندگانی کسانی را که وظیفه هدایت آنان را به عهده دارد،

۱ - احیاء یکم، ۱۹.

۲ - نفذ، ۲۵/۸۰.

۳ - احیاء، یکم، ۱۹۰ - چهارم، ۲۷۲.

۴ - احیاء، ۱۹.

نادیده انگارد. به علاوه، علوم دنیوی و علوم اخروی با وجود تفاوت‌هایی که با هم دارند، در واقع مکمل یکدیگرند و از این نظر، سیاست مجبور به توجه به هر دوی آنهاست. علوم دنیوی حکم آلت و وسیله را دارند. غایت و هدفشان را علوم اخروی تعیین می‌کنند. زیرا غایت نهایی انسان در سرنوشت اخروی او نهفته است و نه در گذرگاه ناپایدار دنیا. با اینهمه، علوم اخروی نیز اگر علوم دنیوی را نادیده بگیرند، به صورت علوم بیهوده و خطرناکی درمی‌آیند. چون همانگونه که دین و قدرت همزاد یکدیگرند و برای عمل مشترك به کمک یکدیگر نیاز دارند، اخلاق و فقه اگر جدای از هم باشند، نخواهند توانست در جامعه، نظم و عدالت و روح تعاون به وجود آورند. حسن جریان و دوام جامعه، مستلزم استقرار نظم و عدالت و تعاون است.

اتحاد علوم دنیوی و علوم اخروی: * به نظر غزالی کسانی که فقط به جنبه ظاهری دین توجه کنند و جنبه باطنی آنرا نادیده بگیرند، در آن دنیا «در زیر ضربات ملك الملوك به دلاکت می‌رسند». کسانی نیز که حالات درونی خود را پایه رفتار اجتماعی خویش قرار دهند، بر حسب فتاوی فقهاء که به منظور حفظ نظم اجتماعی، منحصرأ به جنبه خارجی و ظاهری دین توجه دارند، از دم تیغ شمشیر سلطان این دنیا خواهند گذشت.^۱ در واقع، وحدت نهادی و ذاتی که میان علوم دنیوی و علوم اخروی وجود دارد و نیز ضرورت همکاری ایندو، از رابطه‌ای نتیجه می‌شود که بین «امر» و «خلق» بین «ظاهر» و «باطن»، بین پوشش خسارگی و واقعیت باطنی اشیاء

* - در مورد این بخش می‌توان به ترجمه فارسی احیاء، یکم، ۷۳ به بعد

رجوع کرد.

۱ - احیاء، یکم، ۱۹.

وجود دارد .

آندسته از علمای واقعی که به فقه اشتغال داشته‌اند ، به فضیلت و رجحان علمای علوم اخروی معترف بوده‌اند . فی‌المثل ، امام شافعی به‌هنگام ضرورت با شبیان راغبی شور می‌کرده است . هم‌چنین ، احمد بن حنبل و یحیی بن معین به معروف کرخی رجوع می‌کرده‌اند ، درحالی‌که معرفت فقهی عالم اخیر در درجهٔ بسیار پایین‌تری از معرفت دو عالم دیگر قرار داشته است.^۱ در این معناست که گفته‌اند علمای ظاهر ، زینت زمین و ملکند و علمای باطن ، زینت آسمان و ملکوت.^۲

تمیز معنای لفظی از معنای عمیق شرع ، امری است منطبق با قرآن . «تنها کسانی این امر را انکار می‌کنند که حد فکری بسیار محدودی دارند و به چیزهایی که به هنگام صباوت آموخته‌اند ، همچنان جامد و فادار باقی مانده‌اند و قادر نیستند که از آن حد خود را بالاتر کشند و در ردیف علمای واقعی قرار گیرند».^۳

عقیده بر اینکه معنای باطنی شرع بر پایهٔ نص متکی است ، عقیدهٔ جدیدی نیست . پیش از غزالی ، بر بهاری شاگرد ابن حنبل و سهل تستری که به عنوان متخصص سختگیر نصوص و عبارات شهرت دارد ، معتقد است که باطنی که توجیه آن در قرآن وجود نداشته باشد مطرود است . اما وی صحت معنای باطنی قرآن را وقتی که خود کتاب بر آن دلالت داشته باشد ، انکار نمی‌کند.^۴

۱ - احیاء ، یکم ، ۲۰ .

۲ - احیاء ، یکم ، ۲۰ .

۳ - احیاء ، یکم ، ۸۸ .

۴ - ابن بطه ، ۱۷۲ و یادداشت ۱ .

غزالی، نظر بر بهاری را توسعه داده و برای اثبات آن به ذکر احادیثی می‌پردازد، از این قبیل که بنا به قول پیغمبر «قرآن همانطور که آغاز و پایان دارد، معنای ظاهری و معنای باطنی نیز دارد». یا «ما پیامبران، دستور داریم که با مردم در حد عقولشان محاوره کنیم». علی نیز روزی به سینه خود اشاره نمود و فریاد کشید که: «در اینجا علوم بسیاری نهفته است. نمی‌دانم آیا روزی می‌توانم آنها را به دیگران منتقل کنم».^۱ سپس غزالی با نقل قول از سهل تستری، بنیانگذار مکتب سالمیه، برای معرفت علوم سه درجه در نظر می‌گیرد: معرفت ظاهری اشیاء - معرفت واقعیت باطن‌شان و بالاخره معرفت به سری که در خود نهفته دارند.^۲ بنابراین، تمیز بین ظاهر و باطن بر داده‌های نص استوار است. در این باب، آنچه خاطر غزالی را به خود مشغول داشته، موضوع نوع روابط میان دو مفهوم فوق است. به نظر وی، این مسأله در حوزه مکاشفه قرار دارد. ولی چون به هر حال، طرح آن ولو به صورت کلی ضرور است، لذا باید بدان پرداخت. روابط میان دو مفهوم ظاهر و باطن بدین قرار است: اگر معنای باطنی شرع با معنای ظاهری اش در تضاد باشد، در این صورت، شرع، شرع نمی‌شود. زیرا ممکن نیست که دو معنای متضاد، هر دو صحیح باشند. واقعیت آنست که ظاهر و باطن، دو روی حقیقت واحدی هستند. حال اگر به طریق اهل تصوف، حقیقت و شریعت را دو امر جدای از هم بدانیم، لامحاله به کفر گراییده‌ایم. به عکس، اگر معتقد شویم که حقیقت و شریعت عین یکدیگرند، در اینحال، تمیز میان باطن و ظاهر را منکر شده‌ایم و این امر با نصوص وحی و حدیث مغایر است.^۳

۱- احیاء، یکم، ۸۹.

۲- احیاء، یکم، ۸۹.

۳- احیاء، یکم، ۸۹.

در احیاء غزالی به تفصیل به تشریح نظر خود می‌پردازد. باید گفت مسأله ظاهر و باطن در قلب نظام فکری غزالی و در مرکز نظریه سیاسی اش در باب خدا شناسی، خلقت عالم، سیاست و اخلاق جای گرفته است. وی می‌گوید اصطلاح «باطن» دارای پنج مفهوم مختلف است:^۱

۱- ممکنست منظور از «باطن» يك سلسله شناسایی‌های بسیار دقیق و ظریفی باشد که افشایش بر همگان خالی از خطر نیست. چون همه مردم نمی‌توانند آنرا به درستی بفهمند و بد تفسیر می‌کنند. فی‌المثل، برای فهم آنچه به روح و یا بعضی از صفات الهی مربوط میشود، هوش و آمادگی فکری آنچنانی لازم دارد که داشتن آن، از حد قدرت همگان خارج است. در توصیف خدا، قرآن و سنت يك سلسله اصطلاحات تشبیهی به کار می‌برند که برای افکاری که بلافاصله هر چیز را با هر چیز دیگر مقایسه می‌کنند، این خطر وجود دارد که ذات خالق را با ذات مخلوق یکی گیرند. از اینرو، عقل حکم می‌کند که آدم عامی در همان حد اعتقاد ابتدایی باقی بماند و فهم عمیق حقایق را به خدا و پیغمبر و علماء واگذارد.^۲

۲- «باطن» می‌تواند معارفی باشد که شناسایی آنها، در قدرت همگی مردم است. و لسی احتمال خطر نیز موجود است. مثلاً تحقیق در این باب که چرا خداوند، بدی را در عالم خلق کرده و یا در باب موعد محاکمه الهی از آن جمله مسائلی که ممکنست ضمن بحث و کندوکاو موجب تردید و شبهه مؤمنی گردد که آمادگی کافی ندارد.^۳

۱- احیاء، یکم، ۸۹-۹۳ و دوم، ۳۱۲.

۲- احیاء، یکم، ۸۹.

۳- احیاء، یکم، ۹۰.

۳- ممکن است «باطن» معارفی باشد که افشایش هیچگونه زیان و خطری دربر ندارد. اما به منظور آن که مخاطب هرچه بیشتر تحت تأثیر آن معارف قرارگیرد به شکل استعاری و اشارتی بیان شده‌اند. بر سبیل مثال می‌توان این آیه قرآن را ذکر کرد. «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أُدْوِيَةً بِقَدَرِهَا». (الرعد، ۲۱۸). در اینجا مقصود از «ماء = آب» قرآن است و منظور از «اودیه = دره‌ها» قلوب آدمیان می‌باشد.^۱ یا وقتی قرآن می‌گوید «انما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون» (النحل، ۴۲)، آیه مذکور به صورتی که بیان شده و به اشاره‌ای که به چیز معدوم می‌کند، با قدرت بیشتری، عظمت و اقتدار خدا را به مخاطب یادآور می‌شود.^۲

۴- دیگر اینکه ممکنست «باطن» معرفت تجربی و صمیمی از امری باشد. امکان دارد کسی که بدو شناسایی کلی و عمومی از امری داشته‌است، بعد بر اثر تجربیات شخصی به گسترش و غنای آن پی برد، به طوری که آن امر در او حلول کند و با او یکی شود. در اینحال می‌توان گفت که این شخص قشر را شکافته و به مغز شئی رسیده است.^۳

۵- بالاخره «باطن» ممکنست استخراج معنای کلی و مجردی از يك مفهوم استعاری باشد (تأویل). مثلاً آدم کوتاه فکر تصور می‌کند که در آیه زیر که می‌گوید «ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتينا طوعاً أو كرهاً» (السجده، ۱۰) واقعاً آسمان و زمین (که عاری از شعور و استدر اکند) قادر به استماع خطابى هستند و حال آن که

۱- احیاء، یکم، ۹۱.

۲- احیاء، یکم، ۹۱. - مستصفی، یکم، ۸۵.

۳- احیاء، یکم، ۹۱.

مقصود آیه مذکور، نشان دادن قدرت لاینتاهی خداوند و گسترش آن بر آسمانها و زمین است.^۱

با توجه به ملاحظات فوق، غزالی در احیاء با کنار گذاشتن حنبلیان و فیلسوفان راه حل میانه را انتخاب می کند. از یکطرف به ابن حنبل ایراد می گیرد که وی فقط به جنبه ظاهری متون قرآن و سنت توجه کرده و مسأله «چرایی = بلاکیف» نصوص را در میان نگذاشته است. از طرف دیگر به فلاسفه انتقاد می کند که جنبه ظاهری نصوص را زیاده کنار می گذارند و برای جنبه باطنی آنها بیش از حد، انحصار قائل شده اند.

به نظر غزالی، حقیقت در میانه جمود حنبلیان و گشاده بینی (انحلال) فلاسفه قرار دارد.^۲ معنای ظاهر و معنای باطن همزاد یکدیگرند. بدون باطن، ظاهر، حروف و کلمات و متون حقوقی خشکی بیش نیست. بدون ظاهر، باطن در ذهنیت غرق خواهد شد. در اینجا باید یادآور شد که در باب روابط میان ظاهر و باطن، اسماعیلیه نیز به طریقی که قاضی نعمان یا کرمانی و یا رسائل اخوان الصفاء آنرا معرفی کرده اند، نظریه خیلی متفاوتی از نظریه غزالی ندارند.^۳

علوم غیردینی و فلسفه: * روشن شد که سیاست به توسل به علوم دینی اعم از علوم مربوط به این دنیا یا مربوط به دنیای دیگر احتیاج مستمر دارد. در بخش فقه، فقهاء و در زمینه اخلاقیات، اخلاقیون و صوفیان، حق صدور فتوی داشته و می توانند صاحبان قدرت و نیز مردم عادی را در بخش

* به ترجمه فارسی، یکم، ۶۵ به بعد رجوع توان کرد.

۱- احیاء، یکم، ۹۱ - ۹۲

۲- احیاء، یکم، ۹۲.

۳- مقایسه کنید با رسائل اخوان الصفاء، چهارم ۴۶ - ۴۷.

مخصوص به خود، راهنمایی کنند. سیاست به علوم دینی از آنجهت نیازمند است که علوم مذکور غایت سیاست را مشخص کرده و با تعلیم مداوم قلوب، افکار عمومی را آماده اطاعت از دین و دولت می نمایند. حال باید دانست تا چه اندازه، سیاست به علوم غیردینی یعنی علمی که از وحی سرچشمه نگرفته بلکه منحصرأ بر عقل و تجربه یا سماع استوار شده اند، احتیاج دارد.^۱

مسأله عبارتست از روشن کردن این معنی، که در نظام اسلامی که همواره مراقب آدمی بوده و بر طبقه بندی و رده بندی دقیقی بنیان یافته است، تا چه اندازه این دسته مثل علوم دینی، منتهی در درجه پایین تری، موجود فروض کفایی هستند. انجام فروض کفایی در درجه اول برعهده حکومت قرار گرفته و در صورت سرباز زدن حکومت، ادای تکلیف در وظیفه اعضای ذیصلاحیت جامعه اسلامی (امت) قرار دارد. به اعتقاد غزالی، فراگرفتن علوم غیردینی، در صورتی فرض کفایی است که آن علوم برای حیات دنیوی ضرور باشند. علمی از قبیل طب، حساب و به طور کلی کلیه هنرها و پیشه هایی که زندگی در جامعه بدون آنها غیرممکنست مثل فلاح، نساجی، خیاطی، معماری و سایر هنرها و پیشه ها باید تحت نظر مسئولیت عمومی جامعه و نمایندگان طبیعی آن، یعنی صاحب قدرت و علمای شرع، جریان طبیعی خود را طی کنند.^۲ در يك معنی سیاست نیز با وجود پیوستگی تنگاتنگش با علوم دینی، از بعضی جهات جزو علوم غیردینی محسوب است و صرف نظر کردن از آن، در بسیاری از موارد محال به نظر می رسد. در عوض علوم تکمیلی، یعنی علمی که به تشکیل و گسترش علوم

۱ - میزان، ۹۶/ ۱۰۵ - احیاء، یکم، ۲۵ - مستصفی، یکم، ۳.

۲ - احیاء، ۱۳ - ۱۵.

غیردینی کمک می‌رسانند، بدون آن که فراگرفتشان فرض کفایی باشد، علوم پسندیده (محموده) شناخته می‌شوند.^۱ علوم دیگری هستند که نه خوبند و نه بد، بلکه مباحند نظیر شعر مشروط بر آن که موضوع آن، امور مخفی و فسادانگیز نباشد، علم تاریخ و علوم مشابه دیگر جزو همین طبقه محسوب می‌شوند^۲، به شرط آن که درحول اختلافات صحابه و اسلاف متقی نگردند و به نقل روایات یکطرفه که در جامعه موجب نفاق و آشوب می‌شود، نپردازند.

بخش دیگری از علوم غیردینی وجود دارد که مذموم و مکروه است. از آنجمله است سحر، طلسم، شعبده و طالع بینی. علم که بالنفسه چیز مطلوب و پسندیده‌ای شمرده می‌شود ممکنست به جهاتی به امر مذموم و نکوهیده‌ای مبدل شود.^۳ غزالی این نکته را مجدداً یادآور می‌شود که مسلم است که تحصیل علم و تعلیم آن، دو تکلیف اولیه آدمی در برابر خداست اما قاعده مذکور، قاعده‌ای است عام و مشروط به شرایط و تخصیصاتی است.^۴ اصل را باید بر این قرارداد که هر علمی که برای فراگیرنده آن، برای شخص دیگر و یا برای هردوی آنان، موجب ضرر و زیانی گردد، علمی است نکوهیده. فی‌المثل ستاره‌شناسی وقتی به طوری که قرآن تشویق کرده به نظارة ستارگان و حساب تحولات آنها بپردازد، علمی است پسندیده و وقتی به طالع بینی و رمالی تبدیل شود علمی است نکوهیده.^۵

۱- احیاء، یکم، ۱۵.

۲- احیاء، یکم، ۱۵.

۳- احیاء، یکم، ۱۵.

۴- این شرائط و تخصیصات درمستصفی، دوم ۹۸-۱۳۶ تعیین شده است.

۵- احیاء، یکم، ۲۶.

همچنین ، علمی که هیچگونه نفعی برای آدمیان دربر نداشته و یا از سر حد قدرت انسانی بیرون باشد، علمی است نکوهیده . مثلاً در بخش الهیات، فقط پیغمبران و اولیاء هستند که با کمک خداوند می‌توانند به رموز وقوف حاصل کنند ، نه فلاسفه و متکلمین.^۱

دیگر آن که ، معلوم نیست هر علمی برای هر کسی مفید باشد . رسالت اصلی عقل درك صدق پیغمبر و نفوذ در باطن محتوای پیام اوست . عقل نه می‌تواند اساس کشف مسائل الهی قرار گیرد و نه وسیله‌ای برای تشریح.^۲

به لحاظ روابط بسیار نزدیکی که میان علوم محض و فلسفه یونان وجود داشته، غزالی به موازات بررسی مسأله ارزش علم، موضوع اعتبار فلسفه را نیز طرح می‌کند. در باب فلسفه، غزالی بیشتر تحت تأثیر فارابی، ابن سینا و اخوان الصفاء بوده است . پس از کتاب تهافت که در رد نظریات فلاسفه در باب مباحث الوهیت و سرنوشت اخروی انسان ، نوشته شده و در آن بر اصول مکتب اشعری تکیه شده است، غزالی مجدداً در احیاء ، نظرات خود را در موضوع اعتبار فلسفه به طور ایجاز ولی با روشنی تمام، تشریح می‌کند.^۳ فلسفه به نظر غزالی، علمی نیست که بالنفسه مستقل باشد ، بلکه از چهار جزء ترکیب یافته است : ریاضیات ، منطق ، الهیات و طبیعیات . ریاضیات، علوم مباحی هستند مشروط بر آن که علوم مذمومی به بار نیاورند. از این جهت همواره باید مراقب علوم ریاضی بود. هم چنانکه از کودکی که در کنار رودخانه راه میرود ، باید مواظبت نمود و از معاشرت

۱- احیاء، یکم، ۲۶ - ۲۷.

۲- احیاء، یکم، ۲۸.

۳- احیاء، یکم، ۲۰.

جدیدالاسلام با کفار جلوگیری کرد. زیرا ممکنست وی در اثر معاشرت با آنان ، به اعتقادات سابقش بازگردد.^۱

منطق نیز علمی مفید و حتی ضروری است که فلسفه آنرا جزء خود کرده ، درحالیکه در اصل ، علم مذکور به کلام متعلق است.^۲

الهیات هم مانند منطق ، جزئی از علم کلام است که فلسفه آنرا غصب کرده است.^۳

در این بخش از احیاء، قضاوت غزالی نسبت به طبیعیات ، به طور شگفتی شدید و خشن است . به نظر او ، بخشی از علوم طبیعی مفایر با دین و حقیقت اند ، بخش دیگر که به اجسام و کیفیت آنها می پردازند مشابه طب اند ولی طب لااقل این خاصیت را دارد که بیماران را علاج میکند و حال آن که علوم طبیعی در غالب موارد ، علوم بی فایده ای هستند.^۴

بنا به جهات مشروحه در فوق ، آموختن فلسفه به خلاف آموختن کلام ، فرض کفایی شمرده نمی شود. هر چند ممکنست بعضی از اجزای آن به لحاظ فایده ای که برای جامعه دارند ، جزء فروض کفایی به حساب آیند. بعد از احیاء ، غزالی در منقذ موضوع بررسی اعتبار فلسفه را از سر می گیرد. این بار به اجزای چهارگانه فلسفه ، دوجزه دیگر افزوده می شود: سیاست و اخلاق . تازگی دیگر در آنست که قضاوت غزالی نسبت به اجزاه چهارگانه فوق ، در مواردی چند، انعطاف بیشتری یسافته است . مع ذلك ، بدون آن که جرات به طرد صریح آنها کند ، در موضع پیشین خود

۱- احیاء، یکم، ۲۰ - منقذ ، ۲۰/۷۴ .

۲- احیاء، یکم، ۲۰ .

۳- احیاء، یکم، ۲۰ .

۴- احیاء، یکم، ۲۰ .

باقی می‌ماند.^۱

نظر غزالی در مورد اجزاء اربعه فلسفه به‌طوری که در منقذ آمده، به شرح زیر است :

ریاضیات گرچه خالی از خطر نیستند اما هیچگونه رابطه‌ای با مسائل دینی محض ندارند. طردعلوم ریاضی به‌نام دفاع از اسلام، بزرگترین اشتباه ممکن است.^۲ منطق نیز با وجود خطراتی که دارد، مورد استفاده علم کلام واقع می‌شود و رد آن خطرناک به نظر می‌رسد.^۳ در منقذ، نظر غزالی نسبت به طبیعیات ملایمت بیشتری پیدا کرده است. وی تصریح می‌کند که رد طبیعیات وظیفه دین نیست، هم چنانکه رد طب جز در مواردی که در تهافت ذکر آنها رفت، به دین ارتباط ندارد. علاوه بر این تعمق در طبیعیات، آدمی را به این اصل بیشتر معتقد می‌کند که تمام اجزای طبیعت در خدمت خدا و به فرمان او انجام وظیفه می‌کنند.^۴ بسان تهافت، منقذ نیز الهیات را جزو فلسفه نمی‌داند. زیرا در همین بخش از «فلسفه» است که فیلسوف مرکب بزرگترین خطاها می‌شود.^۵

غزالی، سیاست و اخلاق را طوری تعریف می‌کند که تعریف فلاسفه از ایندو رشته، خود بخود، نفی می‌شود. وی می‌گوید اصول و موضوعات سیاست، فن حکومت و مصلحت‌اندیشی در امور دنیوی که فلاسفه به آن معتقدند، از کتب آسمانی اخذ شده است.^۶ اخلاق نیز که علم

۱- منقذ، ۱۰۹/۱۱۱۱ - ۲۶ - ۴۷.

۲- منقذ، ۲۰/۷۴.

۳- منقذ، ۲۲/۷۶.

۴- منقذ، ۲۳/۷۷.

۵- منقذ، ۲۳/۷۸.

۶- منقذ، ۲۴/۸۶.

صفات نفس است، علمی است که صوفیان متخصص آنند و فلاسفه عقایدشان را از اینان گرفته‌اند.^۱ غزالی در مقابل فلاسفه، صدیقین و «مردان خدا» را مثال می‌آورد که «به‌طور خستگی‌ناپذیر، همواره به ذکر خدا مشغولند و در راه او، به مبارزه با نفس خود پرداخته و از متعلقات دنیا دامن شسته‌اند.^۲ در پایان غزالی چنین نتیجه می‌گیرد که «مردان خدا، ارکان زمینند و همان‌طور که پیغمبر گفته است، به برکت وجود آنانست که باران بر زمین می‌بارد و رزق و روزی شما فراهم می‌گردد. اصحاب کهف از این دسته از مردان بوده‌اند.»^۳

خلاصه آن که بیش از هر چیز سیاست باید بر علوم دینی تکیه کند. اول بررسی فقه که زیربنای حقوقی (قانون السیاسة) جامعه بوده و وجود آن برای هر گونه حیات اجتماعی ضروری است. بعد بر روی اخلاق. اخلاق به نحوی که هنرها و فنونی هستند که فقط به آدمی خدمت می‌کنند و کار دیگری از آنها ساخته نیست. با وجود اهمیت فقه و اخلاق نباید از نظر دور داشت که منابع اصلی دین، کتاب و سنت است. تنزیه و قوام مجموعه اعتقادات پایه هر گونه عمل فردی یا جمعی است و بدین سبب در طبقه بندی علوم، کلام از دیدگاه غزالی جای مرکزی و اساسی را اشغال کرده است.^۴

کلام: در اسلام، کلام همیشه مخالفین سرسختی داشته است. به گفته غزالی، بعضی آنرا بدعت و حرام دانسته‌اند. بعضی دیگر جلوتر رفته

۱- احیاء، یکم، ۱۸ - ۲۰ - منقذ، ۲۴/۸۰.

۲- منقذ، ۲۴/۸۰.

۳- منقذ، ۲۵/۸۰.

۴- احیاء، یکم، صفحه ۲۰ و ۸۴ - ۸۸ - مستصفی، یکم، ۵.

و آنرا بعد از کفر عظیمترین گناه شمرده‌اند. اکثریت قریب به اتفاق اهل حدیث، شخصیت‌های برجسته‌ای امثال مالک، شافعی، احمد بن حنبل و سفیان ثوری آنرا محکوم کرده‌اند. مختصر آن که مخالفین علم کلام معتقدند که کلام در عصر صحابه وجود نداشته و از آنجا که این رشته موجد کینه و جدال میشود، آنرا علمی بیهوده و خطرناک تشخیص داده‌اند.^۱

در عوض، کلام طرفدارانی نیز داشته است، نه تنها از معتزله بلکه بعضی از حنبلیان و شافعیان نیز جانبدار آن بوده‌اند و اشعری قائل به اعتبار کلام بوده است. غزالی دلایل عمده اعتبار آنرا به شرح زیر خلاصه می‌کند:

۱- شکی نیست که کلام اصطلاحات فنی‌ای به کار می‌برد که صحابه از آن بی‌اطلاع بوده‌اند. ولی استعمال اصطلاحاتی از این قبیل، کار هر علمی است که به کمک عقل بخواند دانستنیهای ما را در زمینه اعتقادات غنی کند.^۲

۲- غالباً روحیه جدلی خودخواهانه و تحقیر آمیز متکلمین به انتقاد گرفته شده و لسی معایب مذکور به متکلمین اختصاص ندارد. علمای رشته‌های دیگر علوم از قبیل فقه، تفسیر و حدیث نیز به همین بیمارها گرفتارند.^۳

۳- علم کلام با قرآن مغایرت ندارد. زیرا قرآن از آغاز تا پایان با کفار مواجهه می‌کند.^۴

۱- احیاء، یکم، ۸۴.

۲- احیاء، یکم، ۸۵.

۳- احیاء، یکم، ۸۵.

۴- احیاء، یکم، ۸۵.

۴- بعلاوه، صحابه و اسلاف متقی نیز همواره با دیگران احتجاج می کرده‌اند. مثلاً علی، ابن عباس را برای مذاکره و مباحثه به سوی خوارج فرستاد و خود با یکنفر قدری مناظره کرد. ابن مسعود در باب ایمان با یزید- بن عمره به جدل برخاست و بعدها، حسن بصری با منطق جدلی توانست حریف قدری خود را از اعتقاد سقیمش بازگرداند.^۱

غزالی در این باب رویه آشتی جویانه و مسالمت آمیزی دارد. کلام را بالنفسه نه پسندیده و نه نکوهیده می‌گیرد. بلکه آنرا در رابطه با مقتضیات و نیازها مورد قضاوت قرار می‌دهد.^۲ نقش اساسی کلام دفاع از اعتقاد دینی (بر اساس قرآن و سنت) علیه بدعت‌گذاران است.^۳ از این نظر، آموختن کلام مانند آموختن سایر علوم دینی، فرض کفایی است.^۴ ولی باید در نظر داشت که کلام قبل از هرچیز يك سلاح دفاعی است و بهیچوجه نمی‌تواند وسیله کشف یا خلق علوم الهی باشد. رسالت اصلی اش عبارتست از تعقیب و از میان بردن بدعت‌گذاری تفرق و انحراف.

با تفصیل فوق بهتر می‌توان دریافت که چرا غزالی در مراحل عمده زندگی اش، همواره به موضعگیریهای خود، حالت اعتقادی داده و در این زمینه، راه حل‌هایی پیدا کرده که از نظر عینی و اجتماعی واجد اعتبار بوده و آنهارا قدرت سیاسی می‌توانسته به جامعه بقبولاند. به موازات آن، غزالی اعتقادات شخصی و حالات باطنی خود را برای خود و خدای خود نگاهداشته است. از این نظر است که وی در آثار خود لاینة قطع به مباحث اعتقادی

۱- احیاء، یکم، ۸۵.

۲- احیاء، یکم، ۸۶.

۳- احیاء، دوم، ۸۷.

۴- احیاء، یکم، ۸۷-۸۸.

می‌پردازد. آنچه را در اقتصاد، اثر متعلق به دوران بغداد گفته در جای دیگر تکرار می‌کند و همانطور که دیدیم قدسیه را ضمیمه احیاء می‌سازد و بالاخره باز آنرا در نصیحة الملوک و الجام که شاید آخرین اثر غزالی باشد، از سر می‌گیرد.

پیوستگی شدید غزالی به دین، حتی در طرز استخوان‌بندی کتاب الجام خودنمایی می‌کند. موضوع اصلی کتاب مذکور، بیان نظریات صحابه و اسلاف است. در مورد رویه‌ای که مردم عادی بایست در قبال متشابهات قرآن و سنت اختیار کنند، رویه مذکور باید بر اساس مفاهیم زیر استوار باشد:

۱- نقطه حرکت، تقدیس خدا و تنزیه‌پنداری است که آدمی از خدا در ذهن دارد. این تقدیس و تنزیه باید هرگونه تصویری را که موجب تشبیه ذات خدا به مخلوقات می‌شود بزداید.^۱

۲- مرحله بعدی، تصدیق کلیه اقوال پیغمبر بر اساس قرآن و سنت است. به عبارت دیگر هم‌چنانکه حنبلیان نیز معتقدند باید خدا را به گونه‌ای شناخت که خود در قرآن خود را توصیف کرده و سپس پیغمبر آن را در سنت تبیین نموده است.^۲

۳- مرد عادی باید بداند که معرفت به هدف و غایتی که خداوند در نظر دارد از حیز قدرت او خارج است و به هر حال، این موضوع نه به شخص او مربوط است و نه به حرفه او.^۳

۴- مرد عامی باید از طرح سوالات عبث درباره متشابهات خودداری کند

۱- الجام، ۴.

۲- الجام، ۹.

۳- الجام، ۱۱.

و آنها را با سکوت بپذیرد.^۱

۵- هم چنین، وی حق ندارد که به تغییر و تبدیل اصطلاحات مربوط به متشابهات بپردازد. زیرا تفسیر شخص برای کسی که آمادگی کافی ندارد، مجاز نیست.^۲

۶- مرد عامی، در ضمیر باطن خود نیز باید از کندوکاو و نفوذ در معنای متشابهات کف نفس کند.^۳

۷- در این قبیل مسائل، وی باید تسلیم نظر کسانی شود که قدرت فهم آنها را دارند.^۴

۸- مرد عامی باید در نظر داشته باشد که تنها او نیست که نمی تواند متشابهات را درک کند. بلکه محمد و به دلیل اقوی پیامبران دیگر و اولیاء از درک آنها عاجز بوده اند. در این مورد باید یادآور شد که واگذاری حقایق اعتقادی که بیرون از حوزه فهم آدمی هستند به خدا، از هر جهت به رویه حنبلیان شباهت دارد.^۵

حال اگر با نظر عمیق تری به رویه اعتقادی غزالی توجه کنیم، می بینیم که چه در اقتصاد (در قالب کلام) و چه در قدسیه (به شکل عقیده سهل و ساده)، موضوع اصلی و مرکزی، بیشتر مسأله حاکمیت (ربوبیت) خداست تا مسأله وحدانیت او. موجز عقیده غزالی اینست که: خدا یکی است، چون خالق بیش از یکی نمی تواند باشد. ربوبیت خدا عبارتست از حاکمیت

۱- الجام، ۱۲.

۲- الجام، ۱۴.

۳- الجام، ۳۲.

۴- الجام، ۴۰.

۵- الجام، ۴۳.

مطلق و کامل و نیز آزادی بی حد و حصر او که از وحدانیت و قهاریتش ناشی می‌شود. خدا، سازنده، خالق، نظم دهنده و مقنن منحصر به فرد عالم است. هم‌چنین در پیشگاه اوست که در روز موعود به اعمال آدمیان رسیدگی شده و نسبت به آنها قضاوت قطعی به عمل می‌آید. خدا مقنن و داور بی‌همتایی است که عطوفتش بی‌انتهاست. هیچ عملی را بی‌جهت، متحقق نمی‌سازد و کسانی را که از او اطاعت می‌کنند به شمول رحمت و بخشایش خویش مفتخر می‌سازد.

با توجه به نظر غزالی، به این نتیجه می‌رسیم که موضوع تمیز بین جنبه خالقیت خدا و جنبه آمریت او که فیلسوفان و اسماعیلیان بدان تصریح مؤکد داشته‌اند، موضوع اصلی و مرکزی نظریه سیاسی او را تشکیل می‌دهد.^۱ خداوند نه تنها دنیا را آفریده، بلکه برای اداره آن قانونی جامع حقوق و اخلاق نیز مقرر داشته که در آن حدود امور جایز و امور ممنوع مشخص گردیده است. آدمی می‌تواند از طریق غور و تعمق درباره خلقت عالم و عظمت خالق آن، معرفت بیشتری نسبت به خدا پیدا کند. و لسی تحقق این امر از راه دیگری نیز میسر است و آن شناخت قانونی است که خدا واضع است. قانون مذکور موجد نظمی است که انسان می‌تواند برپایه آن، چه در عزلت و چه در زندگانی در اجتماع و در رابطه با خانواده، حرفه، شهر، وطن و امتش زندگی را خود منظم نموده و از آن، قواعدی را که برای امنیت و سلامت نفس لازمست استخراج نماید.

سوم. سیاست و انسان: به نظر غزالی، سیاست علمی است که دارای قواعد و قوانین خاصی بوده و بر الهیات (اصول الدین)، قواعد منطقی و

فقهی (اصول الفقه) و بر علم الانسان استوار شده است.^۱ خدا عالم را خلق نموده و برای آن قانونی مقرر داشته است. همانطور که لازمه خلقت، وضع قانون است، قانون نیز باید طبیعت امور را به طوریکه خدا اراده کرده است، در نظر داشته باشد. بین خالقیت خدا و آمریت او (در معنای ایجاد قواعد اجتماعی) هیچگونه تضادی نیست. به عکس، هر دوی اینها با هم منطبق و هم آهنگ اند.

در مکتب غزالی واقع بینی و آرمان خواهی همیشه قران یکدیگر دارند. در نظریه به دنبال مصلحت فردی یا اجتماعی رفتن نه تنها با شرع مخالفتی ندارد، بلکه این امر کاملاً جزو آن محسوبست. بهمین نحو، سیاست نیز اعم از سیاست جامع پیامبران، سیاست دنیوی صاحبان قدرت یا سیاست معنوی علمای شرع، بهیچوجه با طبیعت انسان مغایرت نداشته، بلکه تنها در واقعیت انسانست که سیاست های مذکور می توانند معنی و غایت خود را باز یابند.

در اینجا قصد ما بر آن نیست که به طور عمیق، نظریه غزالی را درباره علم الطبیعه انسان مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم یا منابع بسیار مختلف آن را که از فلاسفه و اخوان الصفاء منشعب شده است، تعیین نماییم.^۲ آنچه در اینجا مورد نظر است، استخراج اصول عمده نظریه غزالی است در باب علم الانسان، تا آنجا که این اصول به امر سیاست ارتباط پیدا می کند.

انسان، حیوان سیاسی: سیاست از آن جهت برای انسان ضروری است

۱- نگاه کنید به 77-39. Pensée.

۲- منقذ، ۸۳/۲۶.

که انسان حیوانی است سیاسی که برای زندگی در جامعه منظم و مرتب خلق شده است. نظم و ترتیب جامعه باید به سبک نظم و ترتیبی باشد که در عالم و نیز در خود انسان حکمفرماست. دلایلی که غزالی برای اثبات این امر به کار می برد، همان دلایلی هستند که فیلسوفان و باطنیان، یعنی حریفان فکری او اقامه کرده اند.^۱ اهم آنها بدین قرار است:

انسان وقتی می تواند، حوایج اولیه خود را از قبیل تغذیه، پوشاک و مسکن ارضاء کند که در جامعه ای زندگی کند که در آن هنرها و حرفه های گوناگون قدرت وجود پیدا کرده اند. برای تغذیه، هنر فلاحت لازم است، برای پوشاک باید دوزندگی دانست و برای مسکن و بنای ساختمان، به وجود بنا و معمار احتیاج است.^۲ به علاوه، انسان در چهارچوب حیات اجتماعی سازمان داده شده، می تواند به شکوفایی کامل برسد و یاد در گوشه خلوت می تواند در جست و جوی خدا، به غور و تعمق فرو رود. در میان آشوب و بی نظمی، چنین امری نامیسر است. در پیش دیدیم که غزالی در فصل طویلی که در احیاء به مقایسه فواید عزلت و فواید زندگی اجتماعی تخصیص می دهد، به تفصیل مزایای دینی و معنوی حیات اجتماعی را برمی شمارد.^۳ منجمله اینکه آدمی از طریق معاشرت با دیگرانست که می تواند کسب و تکمیل معرفت کند و در رابطه با آنان به اصلاح خود پردازد و به دیگران استفاده و ثمر برساند.^۴

دین نیز مشوق حیات اجتماعی بوده و به شکل معیشت دنیوی

۱- رسائل، چهارم، ۱۸۱.

۲- میزان، ۱۰۵/۹۶ - احیاء، یکم، ۱۲.

۳- احیاء، دوم، صفحات ۲۰۲ به بعد.

۴- میزان، ۱۱۴/۱۰۴ - احیاء، دوم ۲۱۰ - ۲۱۱.

اهمیت فراوان می‌نهد. از این گذشته، هریک از پیامبران بزرگ اعم از موسی، عیسی و محمد پایه‌گذار جامعه (امت) جدیدی بوده‌اند. جامعه‌ای که براساس نظم مشخصی بنا شده باشد، مجموعه پراکنده افراد نیست که هر کدام در نهایت خودپرستی و بدبینی به گوشه‌ای فرارفته باشند. دین، حقیقت و فایده، هر دو را دربردارد.^۱

غالب عبادات جنبه اجتماعی دارند. فی‌المثل نماز را باید درمسجد با دیگران اداء کرد و این نماز بر نماز فرادا مرجح است. حج نیز با وجود آن که زائرین بایست فرایض مربوطه را منفرداً انجام دهند، از نظر عظمت اجتماع مسلمین و نزادها و رنگها و طبقات مختلف، آدمی را به یاد اجتماع قیامت می‌اندازد. زکاة هم یک امر اجتماعی است، زیرا با پرداخت آن هر مسلمان سهم خود را در تعاون اجتماعی اداء نموده و برای خدمت به خدا و به‌برادر مسلمان نیازمندش، کمک می‌رساند.^۲

پنج اصل از طرز تفکر سیاسی غزالی در رابطه با نظریه او در باب علم‌الانسان استخراج می‌شود. این پنج اصل، غایت فعالیت سیاسی و از ماورای آن، غایت کلی انسان را تعیین می‌کنند.

اول آن که انسان در مرکز خلقت قرار گرفته است. دوم آن که جای او بین فرشته و حیوان معین شده، سوم آن که به لحاظ ثنویت طبیعتش، وی هم به ماده متعلق است و هم به روح، چهارم آن که انسان از یک سو تحت تأثیر غرایز سیئه‌اش به سوی بدی کشیده شده و از سوی دیگر، خلیفه خدا بر روی زمین است، پنجم آن که وظیفه انسان آن نیست که به دنبال خوشیهای ناپایدار

۱- راجع به اینکه امت براساس برادری بنا شده، نگاه کنید به احیاء

دوم، ۱۴۱ - ۱۴۶.

۲- به بخش مربوط به «عبادات لازم و عبادات متعدی رجوع نماید.

دنیوی رود بلکه باید قبل از هر چیز واقعیات ابدی را مد نظر قرار دهد . هر سیاستی که ملاحظات فوق را نادیده انگارد ، سیاستی است که انسان را به سوی جوامع ناقص هدایت کرده و باعث هلاکت او می شود .

انسان، حد واسط فرشته و حیوان : خدا انسان را حد واسط فرشته و حیوان قرار داده است . غزالی در بخشی از میزان الاعمال که توسط ونسینک WENSINCK ترجمه شده^۱ چنین آورده است : «انسان واجد قوا و صفات گوناگونست . به لحاظ تغذیه و تکثیر به گیاه می ماند . از نظر حس و جنبندگی به حیوان شبیه است . ولی بداعت انسان در داشتن عقل و قوه استدراک اوست . هر کس مجموعه قوای خود را به منظور تحصیل معرفت و اعمال آن به کار اندازد به فرشتگان شباهت پیدا می کند و حق دارد که در میان آنان جای گیرد و همان طور که خدا در قرآن تصریح کرده : «حاش لله ما هذا بشراً، ان هذا الا ملک کریم» (یوسف. ۳۱). به عکس، هر کس فقط در جست و جوی تمتعات جسمانی بر آید ، مثل حیوانات اکل و شرب کند لاجرم به درجه حیوان تنزل پیدا می کند . مثل گاو «کودن» می شود . مثل خوک به شکم خوارگی می پردازد . مثل سگ مردم را دندان می گیرد . مثل اشتر کینه جو می شود . مثل پلنگ خودخواهی می کند . مثل روباه حيله گری می نماید و در حد آخر ، تمام این رذایل را خود جمع کرده و به صورت شیطانی طاغی تغییر ماهیت می دهد» .

غزالی همین نظر را نه تنها در مستظهری و نصیحة الملوك بیان داشته ، بلکه آن را در احیاء در فصل مربوط به صبر نیز آورده است . آنجا که وی سعی دارد نشان دهد که صبر فضیلتی است مختص به انسان .

چون فقط انسانست که در حد واسط فرشتگان و حیوانات جای گرفته است.^۱ وی در این مورد چنین توضیح می‌دهد: «صبر خصیصه‌ای است که نه در حیوانات می‌تواند وجود پیدا کند و نه در فرشتگان. در حیوانات به دلیل پایین بودن مرتبتشان و در فرشتگان به لحاظ کمالشان. حیوانات محکوم به تمایلات غریزی هستند. علت واحد جنبندگی و حرکشان، میل غریزی است. از آنجا که حیوانات فاقد نیروی صبرند، قادر به مقاومت و پس زدن غرایز خود نیستند. از سوی دیگر ملائک تمایل دیگری ندارند جز تمایل به خدا و سعادت دیگری نمی‌شناسند جز سعادت تقرب به ذات باری. از این رو، چون هیچگونه میل مخالفی در آنان نمی‌تواند وجود پیدا کند، ملائک به داشتن خصیصه صبر نیازی ندارند.» در صورتی که در انسان، مسأله به صورت دیگری است. در او ان‌کودکی، وی مانند حیوان دارای نقایص متعددی است و تنها میلی که در او وجود دارد، میل تغذیه است. سپس در او میل به بازی، به زینت و پس از آن میل به همخوابگی بیدار می‌شود. در این مرحله از حیاتست که خداوند انسان را به دوفرشته می‌سپارد. یکی از آنان، راه راست را به او می‌نمایاند و دیگری او را در تعقیب آن راه تأیید و تقویت می‌کند.^۲ انسان به کمک فرشته اولی می‌تواند خوبی را از بدی تمیز دهد و فرشته به او گوشزد می‌کند که پیروی از هواهای نفسانی مذموم بوده و موجب مجازات می‌باشد. این امر کافی نیست، انسان برای مقاومت در برابر هواهای نفسانی به تقویت روحی احتیاج دارد. بدین منظور

۱- احیاء، چهارم ۵۵ - ۵۸.

۲- راجع به «علم الملائک» به مقاله ونسینک در «Pensée, 168 - 171»

رجوع کنید - احیاء، چهارم ۵۵ [در متن کتاب به زبان فرانسه، صفحه ۴۲۵ آمده که غلط است و صفحه ۵۵ صحیح است.] مترجم.

خداوند، فرشته دومی بر او گماشته است. بنابراین مبارزه میان دین و هوئی علی‌الابد درگیر است و مثل هر مبارزه‌ای، نتایج آن، متغیر است. گاهی، این چیره می‌شود و گاهی آن».

غزالی در جای دیگری از احیاء، مجدداً به موضوع مبارزه دائمی میان دین و هوئی باز می‌گردد و به ملاحظات فلسفی فوق، داده‌های شرعی می‌افزاید و به بیان شرایطی می‌پردازد که شرع برای مکلف و مسؤول شناختن انسان معین کرده است.

شرط مسؤولیت، داشتن عقل است. از این رو، کودک و جوان نابالغ مسؤول و مکلف شمرده نمی‌شوند. شرع بین حالت نیمه شعور، حالت عدم تکلیف دوران صباوت و حالت مسؤولیت کامل سه مرحله قائل شده است: مرحله براءت اصلیه (معصومیت دوران صباوت)، مرحله تمیز که جوان حق اداره اموال خود را دارد و بالاخره مرحله بلوغ که آستانه مسؤولیت است. بعد از آن، آدمی به گروه کسانی می‌پیوندد که مکلف به رعایت کلیه مقررات دینی هستند.^۱

غرایز سوء در انسان: * انسان که در قاعده کلی خلقت، بین فرشته و حیوان قرار گرفته، طبیعت هردوی آنها را در خود جمع آورده و فاجعه این ثنویت را در ذات خویش نهفته دارد. منبع سرپیچی از فرمان خدا، در پهلوی نامیمون طبیعت او جای گرفته است. غزالی در احیاء، طبایع سوء انسان را به چهار طبقه عمده دسته‌بندی کرده است.^۲

۱- اولین و خطرناکترین آنها، ربوبیت است که آدمی را به سرکشی در برابر

* به ترجمه فارسی «ربع مهلکات» رجوع کنید.

۱- احیاء، یکم، ۱۳- مستصفی، یکم، ۸۶.

۲- ۱۴، ۱۵، چهارم، ۱۴.

خدا می‌کشانند . به‌طوری‌که انسان در کوری خود بینی ، ربوبیت و حاکمیت را که به‌خدا متعلق است، از آن خود می‌داند. تا آنجا که امر بروی مشته شده و به‌دیگران می‌گوید: «منم رب شما». کبر ، عجب ، خودخواهی و اشکال مختلف آن از قبیل جاه‌طلبی ، مال‌پرستی و حرص در غلبه بر دیگران از همین شاخهٔ ربوبیت منشعب شده‌اند . معاصی مذکور به‌نظر غزالی مادرو سرچشمهٔ معاصی دیگر وریشه‌عدم اطاعت خداوندند.^۱

۲- طبیعت سوء دیگر، شیطانیت یا غریزهٔ شیطانی است که ریشهٔ حرص ، حسد ، مکر ، غدر ، دغل ، بدعت و ضلالت است.^۲

۳- صفت مذموم دیگر، بهیمیت است که از آن، شکم‌پرستی ، غضب ، شرابخواری ، عیاشی ، مال‌جویی و سرقت ، تحت اشکال مختلفش سرچشمه می‌گیرد.^۳

۴- سبعیت، چهارمین و آخرین دسته از طبایع سوء انسانی است. سبعیت است که آدمی را به‌تجاوز به‌دیگران ، به‌شتم و قتل آنان وادار می‌سازد.^۴

غرایز فوق‌به‌طور تدریجی، بر آدمی سلطه پیدا می‌کنند . غزالی در احیاء سیر تصاعدی غرایز را به‌ترتیب زیر مشخص کرده است . انسان ابتداء گرفتار بهیمیت و سبعیت می‌شود و سپس تحت تأثیر نتایج سوء آنها، به‌دامن شیطانیه می‌افتد و در مرحلهٔ آخر ، ادعای ربوبیت و خدایی

۱- احیاء، چهارم، ۱۴.

۲- احیاء، چهارم، ۱۴.

۳- احیاء، چهارم، ۱۴.

۴- احیاء، چهارم، ۱۴.

می‌کند.^۱

مرکز کلیه این غرایز سوء قلب است که غزالی در اینجا در معنای نفس به کار می‌برد. همانطور که بعد خواهیم دید، تعریف نفس، خالی از اشکال نیست. بعضی از طبایع سوء منحصرأ در قلب جای دارند مثل فساد عقیده، نفاق و تظاهر به اعتقاد و به ایمان. بعضی دیگر از قلب به دیگر اعضای بدن نظیر چشم، گوش، زبان، شکم، آلت تناسلی و به دست و پا منتقل می‌شوند. دسته دیگر، به تمام بدن سرایت پیدا کرده و اسباب تباهی عمومی آدمی را فراهم می‌کنند.^۲ در هر صورت، فساد و تباهی آدمی به هر درجه‌ای که باشد، آنچه سبب اصلاح اومی گردد، پیدایش حالت روانی خاصی (حال) است که پایه هر گونه اقدام و عمل اصلاحی است.^۳

شرافت انسان: انسان با وجود تمایلات سوئی که در خود دارد، از آنجا که در طبیعت فرشتگان سهم است، شریفترین مخلوقات محسوب می‌شود. او تنها مخلوقی است که مستعد شناخت و معرفت خداوند است. اومی تواند، نه تنها خدا را به دلایل عقل بشناسد بلکه به دلایل فضیلتش، خدا بر او منت نهاده و پیغمبرانی به سویش اعزام داشته است تا از طریق آنان به معرفت خدا، دست پیدا کند.^۴ در این معناست که خدا در قرآن می‌گوید «انا عرضنا الامانة علی السموات والارض والجبال فأبين أن يحملها واشفقن منها وحملها الانسان» (احزاب، ۷۲). آیه مذکور نشان می‌دهد که انسان به خلاف آسمانها و زمین

۱- درباره معنای مضاعف «ربوبیت» رجوع کنید به احیاء، چهارم، ۱۴.

۲- احیاء، چهارم، ۱۴.

۳- راجع به روابط میان «معرفت»، «حال» و «عمل» نگاه کنید به میزان

۱۴/۲۷ و ۳۰/۱۴ - احیاء، چهارم، ۱۴.

۴- احیاء، سوم، ۲.

و کوهها واجد خاصیتی است که می‌تواند مسوولیت این امانت را یعنی وصول به معرفت خدا را برعهده گیرد. بنابراین قلب هر کسی قادر به حمل وزنه امانت است. فقط علل عرضی می‌توانند انسان را از وصول به هدف نهایی بازدارند.^۱ به علاوه برحسب حدیثی، خدا «انسان را شبیه خود آفریده است» ان الله خلق آدمی علی صورته. به عقیده غزالی منظور از حدیث مذکور، وحدت میان ذات خدا و انسان نیست، بلکه فقط اشارتی است به رابطه مناسب بین خالق و مخلوق.^۲ در اینجا دو خطر وجود دارد: خطر اول، تشبیه کردن خدا به مخلوقات اوست و خطر دوم، قائل شدن به وحدت وجود و به حلول ذات خدا در انسان و به عبارت دیگر، خدا شمردن انسان است. در صورت اول، انسان به سوی خدا صعود می‌کند و در صورت دوم، خدا به طرف انسان نزول می‌نماید و در هر دو حال، انحراف از جاده صواب قطعیت یافته است.^۳ آیات زیر نیز مؤید وجود رابطه مناسبی میان خالق و مخلوق می‌باشند. یکی جایی که خدا آدمی را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید: «اناجعلناک خلیفه فی الارض» (بقره، ۳۰) و دیگری درجایی که به داود خطاب می‌کند که: «یاداوود اناجعلناک خلیفه فی الارض، فاحکم بین الناس بالحق ولا تتبع الهوی فیضلك عن سبیل الله» (ص، ۲۶). در هر دو مورد به دلیل همین تطابق و شباهت به خداست که آدم و پس از او اخلاف صالحش، پیامبران و اولیاء، خلافت و جانشینی خدا را برروی زمین، برعهده گرفتند.^۴

۱- احیاء، سوم، صفحات ۱۳ و ۱۲.

۲- احیاء، چهارم، ۲۶۳.

۳- احیاء، چهارم، ۲۶۳.

۴- احیاء، چهارم، ۲۶۳.

طبیعت دوگانه انسان : انسان دارای طبیعت دوگانه است. وی به کمال وجود نمی‌رسد مگر وقتی که واقعیت درونی (باطن) و جنبه خارجی (ظاهر) هر دو را دارا باشد.^۱

از جنبه خارجی ، انسان از اعضائی ترکیب یافته که بدن او را تشکیل می‌دهند و در درجات مختلف ، به حفظ و به شکوفایی زندگی او کمک می‌نمایند . بعضی از آنها برای حیات آدمی ضرورت اولیه دارند و فقدانشان به مرگ می‌انجامد فقدان بعضی دیگر به مرگ انسانی منتهی نشده بلکه اختلالاتی در وظایف اصلی حیات ایجاد نموده و موجب از بین رفتن حواس و ادراکات می‌شود.^۲

دسته سوم دارای اهمیت کمتری هستند . فقدانشان نه موجب مرگ می‌شود و نه اختلالی در وظایف اصلی حیات آدمی به وجود می‌آورد ، بلکه به زیبایی ظاهری بدن لطمه وارد می‌کنند. بالاخره دسته دیگری از اعضا هستند . نبودنشان هیچیک از نتایج فوق را به بار نمی‌آورد ، بلکه فقط باعث عدم تحقق کمال حسن حسباتی می‌شود.^۳

تجزیه و تحلیل واقعیت غیرمادی و باطنی انسان کار بسیار مشکلی است ، به اضافه آن که غزالی برای این کار اصطلاحاتی استعمال می‌کند که غالباً مبهم و ناروشن‌اند. به طوری که برای فهم تجزیه و تحلیل واقعیت غیرمادی انسان ، ابتدا باید فکر غزالی را در این باب و برداشت او را از این مسأله دریافت . از طرف دیگر ، شناخت واقعیات درونی ،

۱- احیاء، یکم، ۱۴۱ - میزان، ۱۶/۱۴ - منقذ، ۴۵/۱۰۸ - نصیحة، ۹

(متن عربی) مقایسه کنید با رسائل چهارم، صفحات ۱۴۳ و ۱۷۶ .

۲- احیاء، یکم، ۱۴۱.

۳- احیاء، یکم، ۱۴۲.

فقط از طریق مکاشفه ممکنست و مکاشفه فضیلتی است که خداوند به مقررین خود عنایت می کند. غزالی در مقابل مکاشفه که [امری استثنایی است]، معامله را قرار می دهد. منظور از معامله کوششی است که انسان برای انجام عمل نیک به کار می برد. در این کوشش واقعیات درونی (باطن) پایه و اساس هرگونه عملی محسوب میشود، باید در نظر گرفته شود. معامله به طبیعت اشیاء کاری ندارد، اما چون از اخلاق و روان شناسی متفرع است، ضرورتاً به مطالعه حالات روحی می پردازد و این حالات روحی هستند که نوع اعمال و کیفیت آنها را تعیین می کنند^۱. غزالی برای تعیین واقعیات درونی، اصطلاحات متعددی به کار می برد از آن جمله:

۱ - اصطلاح «قلب - دل» دارای دو معناست. معنای جسمانی و معنای روحانی. * در معنای اول قلب عضوی از بدن است که در سینه جای گرفته است. در صورتی که در معنای دوم، قلب در دل روح خانه گرفته است. مطالعه قلب به عنوان عضوی از بدن، کار اخلاقیون نیست بلکه کار اطباء است و از این دیدگاه آدمی با حیوانات تفاوتی ندارد. زیرا آنها نیز قلبی گوشتی در سینه دارند. بنابراین، قلب در معنای جسمانی، جزو مشهودات و اشیاء قابل لمس به حساب می آید.^۲ در طرف مقابل، قلب دارای معنای غیرمادی بوده و در این معنی يك واقعیت لطیف، ربانی و روحانی است. این واقعیت، جوهر و حقیقت انسانی بوده و جایگاه معرفت خداوند است. مسأله روابط بین قلب جسمانی

* به ترجمه فارسی «ربع مهلكات»، ۱۵ به بعد رجوع نماید.

۱ - احیاء، چهارم، ۲۷۲.

۲ - احیاء، سوم، ۳ - Pensée, 64 - 66.

و قلب روحانی به متخصص اخلاق مربوط نیست.^۱ مسأله‌ای است بسیار دقیق و حساس و شبیه مسائلی است نظیر روابط بین وصف و موصوف، جوهر و عرض یا روابط بین عاملی که آلتی را به کار می‌برد و نفس آن آلت.^۲

۲- اصطلاح «روح» نیز دو چیز را تعیین می‌کند: یکی مادی و دیگری معنوی. در معنای اول که در حوزه صلاحیت طیب قرارداد، روح جسم لطیفی است که در بخش تهی قلب واقع شده و از طریق عروق و شریانها به تمام بدن منتشر شده، ادراکات و حواشی را به کار می‌اندازد. در این معنی، روح را می‌توان به چراغی شبیه کرد که در سقف اطاقی آویخته شده و از آنجا به تمام زوایای اطاق نور می‌افشاند.^۳

در معنای ثانوی، روح آن چیز لطیفی است که به انسان قدرت شناسایی و استدلال می‌بخشد ولی واقعیت آن از فهم انسانی خارجست. در این مورد، عقل حکم می‌کند که آدمی به گفته خدا خطاب به پیغمبرش، ایمان آورد. آنجا که می‌گوید «يسئلوك عن الروح، قل الروح من امر ربي» (اسری، ۸۵).

۳- ایضاً «نفس» هم دو معنی دارد: یکی بیرونی و دیگری درونی. در معنای اول، نفس شامل بخش مربوط به شهوت و غضب میباشد. نفس از این دیدگاه، مجموعه صفات مذمومی است که موجب خشونت و شهوت پرستی آدمی می‌گردد. نفس را در این معنی، همچنان که صوفیان نیز می‌گویند، باید سرکوب کرد. ولی نفس، معنای دیگری

۱- احیاء، سوم، ۳.

۲- احیاء، سوم، ۳.

۳- احیاء، سوم، ۴ - ۳. 57 - 56. Pensée

هم دارد که عبارتست از همان حقیقتی که در باب روح گفته شد. نفس در این معنی، همان قلب روحانی است.^۱

خدا نفس را در قرآن، به معانی مختلف بکار برده است. در جایی آن را «طمأنینه کامل» خوانده، و آن وقتی است که انسان پس از غلبه بر هواهای نفسانی، به آرامش کامل روحی دست می‌یابد. آیه مورد بحث این است «یا ایها النفس المطمئنة، ارجعی الی ربك راضیه مرضیه» (فجر، ۳۷ - ۳۸) در جای دیگر «نفس» در معنای مذموم آن استعمال شده است و آن در آیه زیر است: «ولا أقسم بالنفس اللوامة». (قیمه، ۲). هم‌چنین می‌توان گفت که «نفس» گاهی مشوق و برانگیزنده آدمی به بدی است. چنانکه در آیه دیگری آمده است که «ان النفس لامارة بالسوء» (یوسف ۵۳).^۲

۴- «عقل» یکی دیگر از اصطلاحات باطنی است که تعریف حساس‌تری دارد. غزالی در پایان فصل مربوط به طبقه‌بندی علوم، برای عقل چهار شکل قائل می‌شود که عبارتند از: عقل غریزی و عقل نظری که وظیفه آن درك حقایق بدیهی است - عقل تجربی که از برخورد با اشیاء حاصل می‌شود و بالاخره عقل عملی که عبارتست از توجه به نتایج تصمیمات آدمی.^۳

در جای دیگری از احیاء غزالی دوم معنای دیگر بر معانی فوق می‌افزاید. در معنای اول، عقل را شناخت طبیعت اشیاء می‌داند که قلب

۱- احیاء، سوم، ۴ - ۳. 57. - 56. Pensée

۲- احیاء، سوم، ۴.

۳- احیاء، یکم، ۷۵ [مؤلف سهواً صفحه ۷۴ ذکر کرده، ولی ۷۵

درست است.] مترجم - 62 - 61. Pensée

مرکز آن است و در معنای دوم، عقل را شناخت نفس قلب. یعنی مرکز شناسائی به حساب می‌آورد.^۱

در حقیقت، در پس اصطلاحات غالباً مبهم و ناروشنی که غزالی به کار می‌برد، آنچه بطن و اصل مسأله را تشکیل می‌دهد آن است که «لب و مغز» انسان يك واقعیت غیر مادی است. ولی این واقعیت غیر مادی نمی‌تواند از «قشر و پوست» مادی خود جدا بماند. به عبارت دیگر، انسان در کلیت و جامعیت وجودش، تنها روح نیست بلکه ترکیبی است از روح و جسم. بدین ترتیب، انسان با طبیعت دوگانه‌اش، مینیاتور [عالم صغیر] دقیقی است از عالم وجود [عالم کبیر] همان‌طور که عالم کبیر در برگیرنده واقعیات مشهود و قابل لمس (ملك) و نیز واقعیات غیر قابل رؤیت و غیر مادی (ملکوت) است، انسان نیز از نظر آن که صاحب جسم و عقل می‌باشد، هم واجد واقعیات مشهود (ملك) است و هم دارنده واقعیات غیر مشهود (ملکوت).

به همین شکل، انسان با طبیعت دوگانه و طبقه‌بندی شده‌اش، به يك مجموعه سیاسی نظم یافته شباهت دارد. در بخشی از احیاء که به موضوع «جنود القلب» ویژگی داده شده، غزالی با ذکر دو مثال که تفاوت‌اندکی باهم دارند، به مقایسه بین انسان و مجموعه سیاسی می‌پردازد. از محتوای کلام استدلال‌ات او پیداست که قصد وی ساختن جامعه‌ای است به تصویر انسان، یعنی به تصویر خداوند و عالم هستی.^۲ در مثال اول، غزالی، عقل و جان را به پادشاهی تشبیه می‌کند که مملکت او، جسم آدمی است. اعضا و قوای جان به پیشه‌وران و کارگران شبیه‌اند. قوه مدر که حرکات جسم را رهبری

۱- احیاء، سوم، صفحه ۴ و چهارم، ۱۰۷.

۲- احیاء سوم، ۶.

می‌کند، حکم مشاور پادشاه را دارد که به او اندرزهای مفید می‌دهد و به‌سان وزیر، عهده‌دار ادارهٔ مملکت است. خدمت‌گزار جزء، اشتباهات جسمانی است که مأمور حمل غله و آذوقه به مملکت بدن است. درحالی‌که، غضب و حمیت وقتی به خدمت حقیقت درآیند، حکم رئیس نظمیه کشور را دارند. درعوض، دروغگو و خدعه‌گر که برای وصول به هدفهای شخصی به چاپلوسی و دروغ‌پراکنی می‌پردازد، عامل فساد و آشوب محسوب شده و تبعیت از او، موجب هلاکت است. در مملکت، مانند بدن باید از وزیر صالح و ناصح پیروی نمود.^۱ در مثال دوم، بدن، مملکت و عقل پادشاه باقی می‌ماند ولی عوامل دیگر تغییر پیدا می‌کنند به این صورت که حواس و قوای مدرکۀ خارجی و داخلی حکم سپاهیان، یاران و رعایای او را دارند. بدن پادشاه، به قلعهٔ مستحکمی (رباط) شباهت دارد که در سرحدات سرزمین اسلامی واقع شده است. پاشاده در مقابل دشمن، مسؤولیت اداره و فرماندهی نظامی را به عهده دارد.^۲ غزالی مثال سومی می‌زند. مثال اسب سواری که به شکار می‌رود، اسبش و سگش. آن اسب سوار (فارس) عقل است که تمایلات شهوات جسمانی و خشم و غضب را که در مثال اخیر به ترتیب اسب و سگ خوانده شده‌اند، به همراه خود دارد. موفقیت در شکار بستگی به میزان کار آمدی اسب سوار و درجهٔ اطاعت اسب و سگ از شکارچی دارد.^۳

از مثال‌های فوق نتایج متعددی می‌توان گرفت. جامعه باید از روی تصویر انسان بنا شود. همان‌طور که از مثال‌های فوق، نتایج متعددی می‌توان برگزیند. اعضای جامعه وقتی از رئیس خود فرمانبرداری می‌کنند که مثل

۱- احیاء، سوم، ۶.

۲- احیاء، سوم، ۶.

۳- احیاء، سوم، ۶ - ۷. Pensée, 62.

برگزینند. اعضای جامعه وقتی از رئیس خود فرمانبرداری می‌کنند که مثل اعضای بدن برای این کار آماده شده باشند. رئیس جامعه نیز اگر خردمند و لایق باشد، باید برای اداره بهتر جامعه، از عقل یعنی از شرع و عدالت تبعیت کند. وی هم چنین باید مراقب همکاران، اطرافیان و رعایای خود بوده و مواظب آنان باشد. زیرا هر لحظه ممکنست که تحریکات، تملقات و سرکشی‌ها به سرنگونی نظام جامعه بیانجامد. بدین طریق، غزالی رسالت خطیر و حساسی را که صاحبان قدرت و به ویژه صاحب قدرت اصلی در اداره جامعه برعهده دارند، به آنان گوشزد می‌کند و یادآور می‌شود که همان‌طور که مسؤولیت اینان حساس است، نتایج ناشیه از اشتباهات و انحرافاتشان در هدایت جامعه خطیر و مهیب می‌باشد.

سرنوشت اخروی انسان: غزالی در مستظهري ابن نکته را به صاحب قدرت خاطرنشان می‌سازد که آن سیاستی صحیح و شکوفاست که علاوه بر توجه به طبیعت دوگانه انسانی، سرنوشت اخروی را نیز مد نظر قرار دهد. همین مطلب مجدداً در نصیحة الملوک و در فصل آخر احیاء در قسمت مربوط به مرگ و حیات اخروی بازگوشده است.^۱

وطن اصلی آدمیزاد، آخرت است. در آنجاست که آدمی که در دنیا رفتار صحیح داشته است اجر و پاداش جاویدان خود را دریافت می‌کند. از اینرو، تعویض سعادت کامل و بی حد و حصر آن دنیا در برابر خوشی‌های زودگذر و ناپایدار این دنیا، معامله‌ای است که از زیان و خسران سرشار است.^۲

۱- احیاء چهارم، ۴۱۹ - درباره مسأله مرگ به صفحات ۱۷۸ به بعد Pensée مراجعه کنید.

۲- راجع به مسأله معاوضه دنیا و آخرت در مجموعه آثار غزالی نگاه کنید

ولی انسان قبل از رسیدن به سعادت اخروی ، مجبور به عبور از گذرگاه دنیا است . «غزالی در سرتاسر آثارش ، مکرراً این مطلب را متذکر می شود که دنیا مزرعه ای است که در آن بذر آخرت فشانده می شود . دنیا برای کسانی که آنرا وطن اصلی و خانه ابدی خود نمیدانند ، وسیله ای است برای وصول به سعادت اخروی»^۱ . از این جهت ، هم چنانکه انسان برای اطاعت خدا به اعضای جسمانی خود احتیاج دارد ، برای رسیدن به سعادت اخروی نیز به این دنیا نیازمند است . مرگ برای انسان آنچنانکه در مورد حیوان و گیاه صادق است ، سقوط در عدم نیست . چون حیوان و گیاه با مرگ بکلی از بین میروند و برای آنان مسأله نشوز و محاکمه الهی مطرح نیست . در صورتی که به نظر غزالی ، مرگ برای انسان تغییر حالتی بیش نیست . این استحاله دارای سه وجه است :

۱- مرگ فقط جدایی و مفارقت است که باعث از بین رفتن جسم و بالنتیجه عدم اطاعت اعضاء از جان میگردد . ولی جان یعنی جوهر آدمی ، قوه مدرکه و وسیله احساس درد و لذت نه می میرد و نه از بین می رود . در این معنی انسان نامیراست . بنابراین مرگ یعنی حالتی که جان اختیار کامل و مطلق جسم را از دست می دهد و دیگر وسیله و آلت محسوب نمیشود.^۲

۲- مرگ گونه ای انکشاف و پرده گیری است که پس از آن واقعیات جدیدی چهره عیان می کنند ، مثل کسی که در خواب عمیقی فرو رفته باشد و پس از چشم گشودن می تواند اشیاء را با چشم ببیند ، مرگ گونه ای بیداری است که پس از آن ، جان می تواند چشم بگشاید و چیزهایی را

۱- احیاء ، یکم ، ۱۲ .

۲- احیاء ، چهارم ۴۱۹ .

بیند که رؤویشان در طول حیات غیر ممکن بوده است. جان بلافاصله پس از مرگ، اعمالی را که آدمی در زندگانی دنیوی انجام داده، به وضوح کامل می بیند و بر حسب مورد، خوشحال یا بد حال می شود. آیات ۱۶۹ و ۱۷۰ سورة آل عمران به این امر اشارت دارند و شادی شهداء را مثال می آورند. احادیث بسیاری نیز این امر را تأکید می کنند که جان با از بین رفتن جسم از بین نمی رود بلکه در فاصله جای گرفتن جسم در قبر تا روز قیامت، به حیات و زندگی ادامه می دهد. در حدیثی آمده است که: «قبر بر حسب مورد، حفرة دوزخ و یا باغی از باغات بهشت است».^۱

۳- بالاخره مرگ، حد فاصل بین این دنیا و دنیای دیگر است. آستانه ای است میان دنیای واقعیات شهود و قابل لمس و دنیای واقعیات غیر قابل مشهود و غیر مادی (ملکوت - غیب).^۲

آدمی می تواند در پرتو قرآن، سنت و مکاشفه، معرفت مجملی نسبت به شرایط انسان در عالم دیگر پیدا کند و از عواملی که موجب سعادت یا شقاوت اخروی انسان می گردند مطلع شود. اما آگاهی کامل از سرنوشت اخروی افراد بدون برخورداری از فیض خدا ناممکن است. انسانی که قادر نیست نسبت به واقعیت خویش قضاوت نماید، چگونه می تواند نسبت به افراد دیگر اظهار نظر کند؟^۳

در حالیکه فیلسوفان و امثال آنان عقیده دارند که انسان در فاصله بین مرگ و نشوز در حالت بی تفاوتی به سر می برد، غزالی معتقد است که در

۱- احیاء، چهارم، صفحات، ۴۲۰ و ۴۲۱.

۲- احیاء، چهارم، ۴۲۳.

۳- احیاء، چهارم، ۴۲۸.

این فاصله ، آدمی گرفتار عذاب و یا آرامش قبر بوده و در همان حال ، نشوز صغیری را می گذراند که پس از محاکمه ، برحسب مورد ، یا اجر و پاداش نیک دریافت می کند و یا مجازات میشود .^۱

در نشوز صغیر ، انسان تك و تنها در برابر خدا قرار دارد . در این محاکمه ، انسان نه تنها باید در مورد کلیه اعمالی که در دنیا انجام داده به خدای خود جواب دهد ، بلکه صداقت و خلوص ایمان او نیز به محاکمه کشیده می شود . در نشوز کبیر ، قبل از محاکمه نهایی ، کلیه مخلوقات اعم از آدمیان و غیر آدمیان گرد هم می آیند (حشر) تا در مورد رفتاری که نسبت به هموعان و نیز نسبت به حیوانات داشته اند ، حساب پس دهند.^۲

در نشوز کبیر ، جسم اگر بر اثر مرگ متلاشی شده باشد دوباره به صورت اولیه خود باز می گردد . انکار نشوز جسمانی مخالفت علنی با داده های وحی است و این کاری است که فیلسوفان می کنند.^۳ خدایی که جهان را آفریده به زنده کردن مجدد آن نیز تواناست . زنده کردن مجدد ، مثل خلقت يك معجزه الهی است منتهی کوچکتز از آن.^۴

در اینجا ، قصد ما بر آن نیست که آنچه را غزالی بر اساس قرآن و احادیث درباره وقایعی که در آخر الزمان روی خواهند داد ، تشریح نماییم . فقط به مناسبت رابطه ای که وقایع مذکور با نظریه سیاسی وی دارند و تطابقی که بین مسائل مربوط به آخرت و امور حاضر دنیای خاکی وجود دارد ، ما بعضی از آنها را در اینجا نقل می کنیم .

۱- راجع به عذاب قبر ، احیاء ، چهارم ، ۴۲۴ - ۴۲۸ .

۲- درباره مسأله حشر ، نگاه کنید به احیاء ، چهارم ، ۴۳۵ - ۴۳۹ .

۳- احیاء ، چهارم ، ۴۱۹ .

۴- احیاء ، چهارم ، ۴۳۴ .

همان طور که در آخرت میزانی وجود دارد که خدا اعمال افراد را می‌سنجد، در این دنیا نیز میزانی وجود دارد و آن میزان شرع است. در آخرت، تنها کسانی از میزان معافند که در این دنیا حساب خود را با میزان شرع پاک کرده‌اند. این حساب، عبارتست از توبه و توبه نه تنها اظهار پشیمانی و ندامت از مظالمی است که فرد انجام داده بلکه جبران و ترمیم آن مظالم نیز جزو آنست.^۱

شفاعت ویژه پیامبران و صدیقین نیست بلکه علمای شرع و همه کسانی که نزد خداوند صاحب قرب و مقدارند می‌توانند در مورد خانواده، نزدیکان و آشنا یا نشان شفاعت نمایند. غزالی در اینجا چنین نتیجه می‌گیرد که «هشدار باش و شایستگی لازم را صاحب شو که همه اینان به سود تو شفاعت کنند. از این جهت هیچ موجود انسانی را تحقیر مکن. زیرا خداوند، دوستی (ولایت) خود را با مخلوقاتش پنهان نگاه میدارد. شاید کسی را که تو تحقیر می‌کنی، یکی از احبای خدا باشد».^۲ حوضی که به آخرین پیغمبرش و بزرگی داده، حوضی است عظیم که از آب کوثر لبریز است و در روز پسر عطش قیامت، اهل امت او از آن حوض آب می‌نوشند. «حوض این دنیا» علم است، علمی که از رسالت محمد سرچشمه می‌گیرد همانند «حوض آخرت» تنها حوض و منبعی است که در عطش روز قیامت، آدمی را از لهیب آتش مصون نگاه می‌دارد.^۳

محاکمه نهایی محاکمه الهی است که در آن کسانی که هرگز در دل ذره‌ای ایمان نداشته‌اند به شقاوت ابدی محکوم می‌شوند، در حالیکه

۱- احیاء، چهارم، ۲۲۱ - ۲۲۳.

۲- احیاء، چهارم، ۴۴۷.

۳- احیاء، چهارم، ۴۵۰.

نیکوکاران به سعادت جاویدان نایل می‌شوند. در این باب، غزالی به تفصیل از قرآن و احادیث شاهد می‌آورد.^۱ و آدمیان را به یافتن راهی که به سعادت ابدی آنان منتهی شود، تشویق می‌کند. نکته‌ای که بیش از همه حایز اهمیت است آنست که به نظر غزالی همان‌طور که نشوز، نشوز اجسام و ارواح است، معجزات و سعادت اخروی نیز هم جنبه جسمانی دارد و هم جنبه روحانی. سعادت اعلای مهربان خدا، توفیق رویت اوست. در این دنیا، معرفتی که مؤمن منزّه و خالص داراست، حکم همان رؤیت خدا را در آخرت دارد. رویت خدا عبارتست از انتقال معرفتی که در جهان خاکی به کمال و غایت شکوفایی خود رسیده به دنیای واقعیات مرموز که فهم طبیعت آن از سرحد قدرت انسانی بیرون است.^۲

نتیجه آن که غزالی به لحاظ هدف مشخصی مسأله سرنوشت اخروی انسان را به خلیفه و سلطان و امیر تذکر می‌دهد. مطلب اولی‌را که وی می‌خواهد بقبولاند و پایه نظام سیاسی قرار دهد آنست که انسان به وسیله خدا بر روی زمین گذاشته شده تا وی زندگانی اخرویش را آماده سازد. بنابراین سیاستی که هدفش صرفاً سعادت مادی و برتری جویی باشد و یا به نحوی از انحاء به بت پرستی گراید، به هلاکت زمامداران سیاسی و قبول کنندگان سیاست مذکور منتهی خواهد شد.

هدف هرگونه سیاستی اعم از سیاست شخصی، رهبری خانواده، شهر یا ملت عبارتست از آماده کردن خود و آماده کردن دیگران برای نیل به سعادت نهایی، یعنی تنها سعادت واقعی که ما می‌توانیم به توسط پیامبران و نیز به وسیله عقل از آن اطمینان پیدا کنیم و شرایط و وسایل

۱- احیاء، چهارم، ۲۵۱-۲۶۳.

۲- احیاء، چهارم، ۴۶۳-۴۶۴.

وصول به آن را بشناسیم. در این مورد غزالی در مستظهری چنین نتیجه می‌گیرد که «شرع برای انسان همان حکم و موقعیت را دارد که مشاوران و وزیران برای پادشاهان و امیران. مشاور، پادشاه را اندرز داده و راهنمایی می‌کند و وزیر مملکت را اداره کرده به تمشیت امور می‌پردازد».^۱

فصل پنجم

ارکان نظام سیاسی

واقع بینی و آرمان خواهی: نظام موضوعی اشیاء که از اراده خالقیت خداوند نشأت می گیرد، ضرورتاً با نظام شرعی که حاصل اراده تقنینی اوست، یکی نیست. خدا ممکن است چیزی را که دستور می دهد، هنوز خلق نکرده باشد و نیز چیزی را که حرام کرده است آفریده باشد. از این جهت می توان گفت که خواه در تجزیه و تحلیل يك وضعیت مشخص از زمان معین، خواه در مورد تعیین اسباب و وسایلی که برای اصلاح و بهبود وضعیت مذکور لازمست واقع بینی و آرمان خواهی همواره همراه یکدیگرند.

غزالی هم واقع بین است و هم آرمان خواه آنجا که وی طبیعت انسان را هم مستعد بدی می داند و هم مستعد خوبی و نیز آنجا که اوضاع و احوال سیاسی و اخلاقی زمانه خود را تجزیه و تحلیل نموده و نسبت به آن داوری می کند، غزالی يك واقع بین است. ولی وقتی سر نوشت اخروی انسان را عامل تعیین کننده رفتار آدمی در این دنیا به حساب می آورد و نجات و سعادت نخبگان و عوام را در دنیا و آخرت صرفاً در اطاعت محض از شرع منزل می داند، غزالی يك آرمان خواه است. وی از يك سو،

امور را به طوری که در «واقع» وجود دارند می پذیرد و از سوی دیگر «واقعیت» را مورد اعتراض قرار داده، سعی می کند آن را برحسب آرمان خود تغییر دهد. با چنین بینشی است که وی مسأله ارکان نظام سیاسی را مورد مطالعه قرار داده و موضوع اساس و نوع انتقال قدرت را تجزیه و تحلیل می کند.

اول- اساس امامت

وجوب امامت: غزالی به دنبال هم مکتبان اشعری خود، مسأله قدرت سیاسی را مورد توجه قرار داده و بسان آنان به وجوب خلافت یا امامت قائل شده است. مسأله وجوب امامت از آن جهت حایز اهمیت بسیار است که مسائل خطیری دیگری نظیر مسأله پایه قدرت سیاسی و مسأله وحدت یا تعدد حکومت، از آن منشعب می شوند.

در مکتب اشعری، اولین کسی که درباره نظریه قدرت سیاسی اظهار نظر نموده، شخص ابوالحسن اشعری بنیان گذار مکتب است. در واقع اشعری، نظریه معتزله را در باب وجوب امامت قبول نداشت، زیرا معتزله وجوب را بر اساس عقل قرار می دادند و امامت را به دلیل عقل واجب و ضرور می شمردند. اشعری به عکس، معتقد بود که تنها نص شرعی می تواند تکلیف شرعی یا اخلاقی ایجاد می کند و نه عقل. اشعری به نظریه فرق مختلف شیعه نیز که امامت را حق و بی‌ثله اهل البیت می دانند معترض بود و به صحت و مشروعیت خلفای چهارگانه (راشدون)، به تریبی که هر یک به خلافت رسیده اند باور داشت. امام یا خلیفه را برگزیده خدایی (منصوص) نمی دانست بلکه معتقد بود که تعیین امام، کار بشر است. و این امر را باید به اختیار آزادانه اعضای جامعه وا گذاشت. نظریه سیاسی اشعری را شاگردان ممتاز وی، به ویژه ابوبکر باقلانی و ابومنصور بغدادی و ماوردی

توسعه و تعمیم داده‌اند. غزالی به سهم خود، نظریه استاد را دنبال و آن را بر وضعیت سیاسی مشخص پیاده کرده است. برای مطالعه و تبیین موضوعگیری غزالی، ما ابتدا نظریه بغدادی و سپس نظریه ماوردی را از نظر می‌گذرانیم.^۱

نظریه بغدادی: نظریه بغدادی در باب وجوب امامت و یا خلافت بیشتر بر پایه‌ی ملاحظات عقلی قرار گرفته است تا بر اساس نص. وی می‌گوید که مسلمین برای مراقبت و اجرای قواعد شرعی، اجرای حدود، فرماندهی قوای مسلح، رسیدگی به امور ایتم و تقسیم فیثی به داشتن رئیس و امامی نیازمندند. استدلالات بغدادی بیشتر بر وضعیت موجودی که وی شاهد آن بوده متکی است تا بر برهانهای دقیق نظری. بغدادی تذکر می‌دهد که اکثریت قریب به اتفاق اهل سنت، اعم از متکلمین و فقهاء و نیز خوارج، شیعیان و معتزله، به استثنای ابوبکر اصم و هشام فوطی قائل به وجوب امامت و خلافت‌اند. و این امر برای اثبات ضرورت خلافت، خود بزرگترین حجت است. زیرا در این مورد اجتماع مسلمین حاصل آمده است.^۲

به استناد گفته‌های بغدادی و دیگر مؤرخان، ابوبکر اصم عقیده داشته که جامعه فاضله، جامعه عدل و انصاف است و چنین جامعه‌ای به رئیس سیاسی احتیاج ندارد. حال اگر بودن رئیس ضرورت پیدا کرده، به دلیل

۱- برای اطلاع از عقاید سیاسی باقلانی به صورتی که در چاپ مصری کتاب تمهید آمده به کتاب ما Schismes, 177-178 مراجعه کنید. آثار بزرگ سیاسی باقلانی تا آنجا که ما اطلاع داریم مفقود شده‌اند. بدین جهت برای تعیین مقام نظریه غزالی در مکتب اشعری، به عقاید دو جانشین باقلانی یعنی بغدادی و ماوردی رجوع می‌کنیم.

آنست که خود افراد به یکدیگر ظلم و اجحاف می کنند . بنابراین در صورتی که اعضای جامعه از تعدی به یکدیگر دست بردارند ، جامعه رئیس لازم نخواهد داشت . از این جهت ، خلافت نه واجب عقلی است و نه واجب شرعی^۱ .

نظریه سیاسی هشام فوطی نیز همین خط را تعقیب می کند ، به اضافه آن که چنین به نظر می رسد که نظریه وی بیشتر جنبه ضد شیعی داشته است . هشام فوطی معتقد است که وقتی جامعه ای تا آن درجه در کشمکش و هرج و مرج فرو می رود که حتی امام خود را می کشد ، چنان که در مورد عثمان پیش آمد ، در این صورت هرگونه امامتی ، امامت « واقع » است نه امامت « حق » . زیرا تنها در صورتی امام را می توان امام « حق » نامید که جامعه در کمال اتحاد ، او را آزادانه انتخاب کرده باشد.^۲

بغدادی با تکیه بر اجماع و عقل ، امامت را واجب شمرده و دو نتیجه می گیرد . این دو نتیجه برای دوام و وحدت خلافت حایز اهمیت خاصی هستند . اول آن که ، جامعه باید همیشه يك امام (رئیس) داشته باشد و این امام باید حاضر باشد . به عبارت دیگر ، نظریه فرقی که در انتظار مهدی موعود به سر می برند و قائل به امامت غایب هستند مردود است.^۳ دیگر آن که ، امام باید واحد باشد مگر در موارد استثنایی . فی المثل اگر مملکت به دو پاره تقسیم شده باشد و بین آنها دریا فاصله شده باشد ، به طوری که در مواقع خطر کمک نظامی میسر نباشد فقط در چنین فرضی می توان تعدد امامت را پذیرفت . زیرا در غیر این صورت ، هر کس که خود را شایسته

۱- اصول ، ۲۷۲ .

۲- اصول ، ۲۷۱ .

۳- اصول ، ۲۷۳ .

امامت تشخیص دهد، می‌تواند امام شود. امام محله یا خانواده خود و غیره. به علاوه برای این قبیل نیز مثل امامت جامعه، باید ضرورت و وجوب قائل شد.^۱ و حال آن که چنین امری غیر ممکن است گذشته از این نه اجماع دلالت بر تعدد امامت دارد و نه عقل.

نظریه ماوردی: نظریه ماوردی را در باب امامت که در کتاب احکام السلطانیه آمده، می‌توان وسیعترین نظریه‌ای دانست که در این باب عرضه شده است.^۲ امامت به نظر وی «به آن خاطر تأسیس شده که در مسائل مربوط به دفاع از دین و اداره امور دنیوی (سیاست) جای نبوت را بگیرد». غزالی گرچه اشاره صریحی به تعریف فوق نکرده، ولی جای تردید نیست که از وجود آن آگاهی داشته است. حال اگر یک نکته را به تعریف مذکور بیفزاییم، تعریف غزالی از امامت بدست می‌آید. آن نکته عبارت از آن است که علمای شرع در کنار امام وقت جانشینان به حق پیغمبرند.^۳ البته ماوردی نیز از این نکته غافل نمانده ولی به صراحت غزالی، متعرض آن نشده است.

ماوردی برای اثبات ضرورت امامت سه دلیل می‌آورد بدین شرح:

- ۱- وجوب امامت نتیجه ضرورت نظم و عدالت برای زندگانی اجتماعی است. ماوردی با توسل به اصل «تسلیم» در برابر مقامات حکومتی به وجوب امامت جنبه اعتقادی داده و چنین می‌گوید: «در طبیعت

۱- اصول، ۲۷۵ - ۲۷۵.

۲- نگاه کنید به نوشته ما تحت عنوان

«La Pensée et l'action Politiques d'al - Mawardi».

(ضمیمه مجله مطالعات اسلامی). (REI, 1968, 11, 92).

۳- احکام السلطانیه، ۳/۵.

افراد سلیم است که خود را به رئیسی (زعیم) بسپارند تا وی از تعدی و تجاوز آنان به یکدیگر جلوگیری کرده و به اختلافات و دعاوی مردم رسیدگی کند. جامعه‌ای که سرپرست نداشته باشد، دستخوش هرج و مرج گردیده و اعضای آن همانند وحشیانی که به خود رها شده‌اند علی‌الدوام در نزاع با یکدیگر به سر خواهند برد.^۱

۲- قدرت مادی امام از قدرت معنوی او ناشی می‌شود. امام مجری قواعد شرع است. وی در برابر خداوند مسؤول اعمال خود می‌باشد. حال اگر فقط به عامل عقل اعتبار نهیم، در این صورت اعمالی که امام به نام شریعت انجام می‌دهد، عبادت شمرده نخواهد شد. زیرا عقل به تنهایی نمی‌تواند تکلیف و وجوب ایجاد کند. کار عقل، محدود است به دستورات کلی از قبیل اجتناب از بدی کردن به دیگری، خودداری از سوء رفتار و مراعات حق و عدالت. از طرف دیگر هر کسی در رفتار خود از دستورات عقلی خویش پیروی می‌کند و نه از دستورات عقلی شخص دیگر. حال اگر شرع را کنار بگذاریم و امور را فقط به عقول افراد واگذار کنیم، واضح است که به علت تعدد عقول و تعدد قضاوت‌های شخصی نتیجه‌ای جز هرج و مرج نخواهیم گرفت. برای جلوگیری از این هرج و مرج است که بگفته ماوردی «شرع دخالت نموده و امور انسانی را به کسی که عهده‌دار نمایندگی شرع است سپرده است».^۲

۳- دلیل دیگر بر وجوب امامت، نص قرآن و احادیث است. آیه مورد استناد اینست که «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولوالامر منکم». (نساء ۵۹).

۱- احکام السلطانیة، ۳/۵.

۲- احکام السلطانیة، ۳/۵.

ماوردی ضمن تفسیر کوتاهی که از این آیه می‌کند، عقیده خود را چنین بیان می‌دارد که بنا به استناد آیه فوق «اطاعت از کسانی که از بین ما به ریاست امت انتخاب می‌شوند، فرض دینی و دستور الهی محسوب می‌شود».^۱ در این باب حدیثی نیز از هشام بن عروه (متوفی به سال ۱۴۵ هـ) فقیه مدینه نقل شده که وی نیز آن را از عمرو بن عبدالله بن زبیر گرفته و عبدالله بن زبیر از پیغمبر شنیده است. حدیث مورد بحث این است: «پس از من، روؤسای دیگری بر شما حکومت خواهند کرد. آدم متقی با تقوای خویش و آدم فاسد با فساد خویش حکومت خواهد کرد. ولی به هر حال از کلیه دستورات آنان که مطابق با شرع باشد، پیروی و اطاعت کنید. اگر خوب عمل کنند، هم به نفع شماست و هم به نفع خود آنان. اگر بد عمل کنند، باز به سود شما خواهد بود ولی به زیان آنان تمام خواهد شد».^۲

بنابر جهات فوق، وجود امامت مثل جهاد و تحصیل علم، يك فرض کفایی است. از این اصل دو نتیجه به دست می‌آید. یکی قبول خلافت مطلقه که با وجود التزام به رعایت حدود و مقررات شرعی دارای قدرت عملی بسیار وسیعی است و دیگری پذیرش وحدت و استمرار امامت. عبارت ماوردی اینست: «وقتی قدرت به وسیله فردی شایسته اجراء شود، انجام فرض کفایی مربوطه، از کلیه مسلمین ساقط می‌شود. در غیر این صورت، مسلمین به دو دسته تقسیم می‌شوند: انتخاب کننده و

۱- نتیجه گیری ابن تیمیه از آیه فوق با نتیجه گیری ماوردی کاملاً متفاوتست.

به نظر ابن تیمیه: آیه مورد بحث دلیل بر تعدد قدرت سیاسی است. نگاه کنید به

Essai, 281 - 283

۲- احکام السلطانیة، ۳/۶.

انتخاب شونده و يك نفر از میان آنان به امامت برگزیده می‌شود».^۱ بنابراین، در صورت خسالی مساندن مقام امامت، امت رئیس جدید را همان‌طور که بعداً به تفصیل خواهیم دید از طریق انتخابات عمومی تعیین خواهد کرد.

ماوردی، متشرعی است که به خدمت خلافت در آمده است و از تقویت و گسترش قدرت خلیفه جانبداری می‌کند. وی نه تنها از جمیع اعضای امت می‌خواهد که از خلیفه اطاعت نموده و او را در اجرای وظایفش کمک و یاری دهند^۲ بلکه قدم فراتر نهاده و در برابر مخالفین، با توسل به استدلالات حقوقی در صدد اثبات مشروعیت خلافت برمی‌آید.

به نظر ماوردی، امام می‌تواند هر زمان که اراده کند، اختیاراتی را که به وزیر خود تفویض نموده از او پس بگیرد. هم‌چنین امام حق دارد از وزیر بخواهد که تصمیمات خود را از نظر او بگذراند. الغاء و تغییر تصمیمات غیر منصفانه و نیز مخالفت با تصمیمات وزیر در مورد مسائل مهم سیاسی از قبیل جنگ یا انتصاب حکام ایالات در صلاحیت خاص امام است.^۳

ماوردی برای حفظ اقتدار مقام خلافت در مواقع تجزیه ایالات و طغیان اسراء، راه حل میانه‌ای پیشنهاد می‌کند. بدین صورت که اگر امیری موفق به تصرف یکی از ایالات شد و در آنجا حکومت مستقلی برقرار ساخت، خلیفه و امیر باید برای منافع مشترك خودشان و به خاطر مصالح مسلمین متقابلاً یکدیگر را به رسمیت بشناسند. قدرت و حکومت امیر در صورتی مشروع تلقی می‌شود که خلیفه آن را به رسمیت شناخته باشد.

۱- احکام السلطانیه، ۳/۷.

۲- احکام السلطانیه، ۱۲/۲۹.

۳- احکام السلطانیه، ۶۰ - ۲۶/۵۹ - ۲۲.

این راه حل که بیشتر جنبه سیاسی دارد تا جنبه حقوقی بر دو دلیل مستخرجه از شرع استوار شده است. یکی حق حاکمیت خلیفه (استدارک) و دیگری توجه به مقتضیات سیاسی زمان (حکم الوقت).^۱

نتیجه آن که، خلافت همیشه واحد است. یعنی هیچگاه بیش از یک خلیفه نمی تواند وجود داشته باشد.^۲ ولی «دولت» می تواند یا واحد باشد یا متعدد. در صورتی که خلیفه قدرت کافی در اختیار داشته باشد و بتواند حکام و امرای ایالات را خود تعیین کند و آنان از او اطاعت نمایند، در این صورت «دولت» دولت واحد است. به عکس، هنگامی که خلیفه مجبور باشد برای به رسمیت شناساندن مقام خود، سلسله های محلی را به رسمیت بشناسد، در این حال «دولت» دولت متعدد است.

به نظر ما، دولت سه خلیفه اول و نیز دولت امویان «دولت واحد» بوده است، درحالی که دولت خلیفه چهارم علی که با اولین شورش ها و تفرقه های بزرگ مصادف شد و نیز دولت عباسیان به لحاظ اجباری که در پذیرش سلسله های محلی داشتند «دولت متعدد» بوده است.^۳

نظریه غزالی: واقع بینی ماوردی و دفاع از مشروعیت خلافت، زمینه نظریه سیاسی غزالی را آماده کرده است غزالی بسان ماوردی معتقد است که خلافت بر حسب ضرورت عقلی واجب شمرده می شود. اما وجوب آن به صورت تکلیف، از شرع ناشی می شود.^۴ در مستظهري، غزالی به تفصیل

۱- درباره این سه مفهوم به احکام السلطانیة ۵۰ - ۴۹ / ۲۰ مراجعه کنید.

۲- به مقاله ما Pensée et action صفحه ۱۶ و بعد رجوع نماید.

۳- غزالی به مشکلات عباسیان و مخالفت های مستمر سیاسی که با آنان شده

اشاره کرده است. مستظهري، ۷۵.

۴- در باب این مسأله رجوع کنید به نوشته ما تحت عنوان

«Le Califat dans la doctrine de Rasid Ridá,» Beyrouth, 1938. 82-88.

در باره ضرورت امامت بحث می کند . استدلال عمده وی در حول مسأله مشاغل دولتی و وظایف عمومی دور می زند . مشاغل و وظایف مذکور در صورتی وجود پیدا می کنند که در رأس جامعه امام وجود داشته باشد . امام ، منبع هر گونه مشروعیت سیاسی است . از این رو مشروعیت مقامات عمومی منوط به تصویب و موافقت مقام خلافت است . در صورت فقدان امام مشروع ، این مقامات نیز اساس شرعی خود را از دست می دهند . اجرای حدود ، حفاظت حقوق مردم و قضاء بی مسؤول می ماند . حتی عقد نکاحی که در زمان نبودن امام جاری شده باشد ، باطل است . خلاصه آن که در چنین وضعیتی حقوق الهی به عهده این و آن واگذار شده و شرع در مجموع در معرض خطر نابودی قرار می گیرد.^۱

غزالی برای اثبات نظریه فوق سه دلیل می آورد: دلیل اول اجماع است . اجماع به این معنی که تمامی مکاتب و مذاهب اسلامی حتی فرقه باطنیان ، امامت را امری ضرور تشخیص داده اند.^۲ تنها اختلافی که میان آنها وجود دارد ، مسأله طرز انتخاب امام است و نه وجوب آن . دلیل دوم رویه صحابه است که بلافاصله پس از رحلت پیغمبر و حتی قبل از کفن و دفن او ، امامی برای خود انتخاب کردند . از این جا معلوم می شود که مسأله تعیین امام ، برای حیات و بقای اسلام امر خطیر و فوری است.^۳ بالاخره دلیل سوم ضرورت انتخاب امام واحد است . چون وجود امام های متعدد باعث تفرقه و منازعات بسیاری می شود و وحدت قدرت به طور مستمر دستخوش تهدیدات گوناگون شده به لحاظ فقدان توان کافی ، قاطعیت خود را

۱- میزان ، ۷۰ - ۱۷۲ .

۲- راجع به نظریه اجماع به مستصفی ، یکم ، ۱۸۳ ، رجوع کنید .

۳- مستظهری ، ۱۷۱ .

از دست می‌دهد. البته امام می‌تواند و باید با دیگران مشورت کند. ولی این امر با سپردن قدرت به دست چند نفر فرق دارد. در حالت دوم، جامعه در بی‌نظمی و هرج و مرج فرو می‌رود.^۱

غزالی در کتاب اقتصاد که از نظر استدلال، از کتاب مستظهري محکم‌تر به نظر می‌رسد، نظریه خود را در باب ضرورت امامت به‌طور دقیق‌تری بیان می‌دارد. در واقع، سعی عمده غزالی آنست که برای اثبات وجوب امامت حجتی پیدا کند که از هر جهت غیر قابل رد باشد. از این نظر، وی نه تنها بر اصل اجماع تکیه می‌کند بلکه پایه و اساس این اجماع را نیز استخراج می‌کند. همان‌طور که قبلاً دیدیم، بر خلاف نظریه معتزله، عقل نمی‌تواند تکلیف شرعی ایجاد کند ولی در سایر موارد، مقام آن محفوظ است و «می‌تواند مزایای دستورات شرعی را تشریح نماید و دلایل اجتناب از مباحی را توجیه و تفهیم کند». حال در باب امامت نیز «عقل می‌تواند مزایایی را که امام برای جامعه دارد تشریح نموده و مضار حاصله از نبودن او را تبیین کند».^۲

بنابراین عقل بی‌آن که مستقیماً موجد ضرورت امامت باشد، به کمک اجماع آمده و اجماع را به شرح زیر قابل فهم می‌سازد:

۱- نظر شارع آنست که دین با نظم و ترتیب اجراء شود. تمامی فرق و مکاتب در این مورد اتفاق نظر دارند؛^۳

۲- نظام شرعی (دینی) وقتی می‌تواند وجود پیدا کند که قبلاً در جامعه نظم برقرار شده باشد. و این امر وقتی امکان‌پذیر است که شخص از

۱- مستظهري، ۱۷۲.

۲- اقتصاد، ۱۰۵.

۳- اقتصاد، ۱۰۵.

جهت جان و مال ، ایمنی یافته و از لحاظ معاش ، مسکن ، پوشاک و امنیت تشویش خاطر نداشته باشد . تنها در چنین شرایطی است که شخص می تواند خود را وقف علم و عمل نماید . از این رو باید گفت که وجود نظام سیاسی ، شرط لازم وجود نظام دینی است؛^۱

۳- حال، استقرار نظام سیاسی در صورتی امکان پذیر است که امام مطاعی در رأس جامعه قرار گرفته باشد. غزالی برای تأیید این مطلب، جنگهای داخلی، فتنه و شورش هایی را مثال می آورد که «بلافاصله پس از مرگ سلطان یا امام حادث شده اند. در صورتی که کشمکشها و زدوخوردها ادامه پیدا کنند و سلطان مطاعی رشته امور را در دست نگیرد ، هرج و مرج بر اوضاع حاکم شده و باعث منازعات خونین ، بروز قحطی و مرگ و میر دامها و از بین رفتن فنون و حرف می شود. در چنین اوضاعی ، هر کس زور بیشتری داشته باشد مال دیگری را تصاحب می کند. دیگر کسانی که احیاناً زنده بمانند، امکان معرفت و عبادت خدا را پیدا نخواهند کرد»؛^۲

۴- در احادیث متعدد آمده است که دین از سیاست جدا ناشدنی است. در چنین معنایی است که گفته اند : «دین و قدرت دو کدوک همزادند» یا دین اصل و ریشه است و قدرت نگهبان آنست. هر چیز که اصل نداشته باشد درهم می شکند و هر چیز که نگهبان نداشته باشد از بین می رود»؛^۳

۵- آخرین دلیل غزالی در باب وجوب امامت آنست که افراد طبیعه^۴ ، به لحاظ اختلافاتی که از موقعیت اجتماعی، عقاید و تمایلاتشان ناشی

۱- اقتصاد، ۱۰۵.

۲- اقتصاد، ۱۰۶.

۳- اقتصاد، ۱۰۶.

می‌شود، در نزاع با یکدیگرند. اگر به حال خود رها شوند، بزودی در فساد و تباهی غرق خواهند شد. تنها چیزی که می‌تواند مانع این امر شده، اختلافات مردم را حل و فصل نموده و آشوب‌ها را سرکوب نماید، قدرت نیرومند و مطاع است.^۱

امامت و سلطنت: با وجود آن که غزالی در مستظهري به شدت از ضرورت خلافت واحد دفاع می‌کند، اما چنین به نظر می‌رسد که در آثار دیگر، وی در موضوع اهمیت ذاتی امامت دچار تردید شده است. بهترین نمونه این تردید را می‌توان در اقتصاد، در همان خطوط اول فصل مربوط به امامت پیدا کرد. به عقیده غزالی، امامت بالنفسه حیاتی‌ترین مسأله دین نیست، موضوعی است مربوط به کلام و فقه. امامت یکی از آن مسائلی است که موجب برانگیختن شدیدترین تعصبات شده و آنقدر عقاید ناصحیح در مورد آن ابراز شده که احوط آنست که از بحث و گفت‌وگو در این باب اجتناب ورزید.^۲

آنچه باعث شگفتی است، آنست که غزالی در نصیحة الملوك از نظریه خود در باره امامت صحبتی به میان نمی‌آورد و حال آن که وی قبلاً در مستظهري به تفصیل آن را مورد بحث قرار داده است و قاعده می‌بایست در نصیحة الملوك که مخاطب آن شخص سلطان است، تکالیف وی را نسبت به خلیفه تعیین می‌نمود و حال آن که چنین نیست. بدین سبب گمان می‌رود که غزالی در کتاب اخیر، از نظر اول خود در باره وحدت خلافت برگشته و نظریه «تعدد قدرت» را پذیرفته باشد. وی در نصیحة الملوك چنین می‌نویسد که خداوند در این دنیا، دو طبقه از آدمیان را برگزیده و به آنان

۱- اقتصاد، ۱۰۶.

۲- اقتصاد، ۱۰۵.

رسالت بسیار مهمی ارجاع نموده است : طبقه انبیاء که پرستش و عبادت خداوند را تعلیم می دهند و طبقه ملوک که وظیفه جلوگیری از خصومت های بین مردم را برعهده دارند. حوزه مأموریت ملوک، زندگانی دنیوی و مادی است ولی چنانکه در حدیث آمده است، اینان در پیشگاه خدا صاحب شأن و مرتبت خاصی هستند. چنانکه گفته اند «سلطان سایه خدا بر روی زمین است». از این رو، مردم مکلفند که آنان را دوست بدارند، پیروی و اطاعت کنند. مردم نباید از دستورات حکام سرپیچی کنند. زیرا خداوند قدرت را به هر کس که اراده فرماید عطاء می کند.^۱

غزالی در آثار دیگر خود، منجمله در احیاء از ملوک، سلاطین، امراء و رؤساء به تفصیل یاد می کند. در حقیقت این امر جلوه ای است از واقعیت عصر غزالی. زیرا در زمان او، قدرت واقعی در دست سلاطین و امراء قسار داشته به طوری که اینان حتی قدرت خلفای مدینه و شام و بغداد را ادعا می کرده اند. بسا وجود این، جای سؤال باقی است که آیا غزالی، مردی که در مستظهري و اقتصاد بسا چنان حرارت و شدتی از اصل وحدت و استمرار خلافت دفاع کرده است، در سال های بعد، موضعگیری خود را در این باب مورد تجدید نظر قرار داده است؟ و بسان علمای سنی مذهب که وجوب و وحدت خلافت را پس از وفات علی و روی کار آمدن معاویه خاتمه یافته تلقی می کنند، وی نیز قائل به چنین نظریه ای شده است؟ در واقع، علمایی نظیر ابن بطه، وقتی از خلافت صحبت می کنند، منظورشان منحصرأ خلافت خلفای راشدین است سپس بی آن که مسأله وجوب و وحدت خلافت را به میان آورند، فقط به ذکر این نکته اکتفاء می کنند که مسلمین پس از خلفای راشدین مکلفند از هر کسی که قدرت را در اختیار دارد

۱- نصیحة، ۵۰ (متن عربی) و [ص ۸۲ متن فارسی، چاپ ۱۳۵۱]. مترجم.

اطاعت نمایند «خواه آن کس آدم صالحی باشد، خواه آدم فاسدی».^۱ ابن تیمیه نیز که از نظریه «قدرت سیاسی متعدد» جانب‌داری می‌کند معتقد است که ادای شهادتین و اسلام آوردن، فرد را به اطاعت خدا و پیغمبر مکلف می‌کند. اما بر طبق آیه‌ای که در آن مسلمین به اطاعت از «اولوالامر» خوانده شده‌اند، اطاعت از حکام وقت که عده‌شان نامحدود است، امری تکلیفی و اجباری شمرده می‌شود.^۲ مع ذلک، گمان نمی‌رود که غزالی به‌طور در بست، نظر فوق را قبول کرده باشد. چون وی وقتی در اقتصاد می‌گوید که امامت یکی از مسائل اصلی و مهم دین نیست، قصد آشکار او رد نظریه امامیه و اسماعیلیه است که امامت را رکن مذهب خود قرار داده‌اند. هم‌چنین بحث در مورد خلافت را در صلاحیت کلام و فقه دانستن، دلیل تنزل مقام مسأله خلافت نیست. زیرا می‌دانیم که فقه در نظر غزالی، مقام فوق‌العاده مهمی داشته و بخش‌های وسیعی را در بر می‌گرفته است. حتی گفتن این که خلافت همواره منبع و سرچشمه اختلافات و منازعات بوده است، برهانی بر رد خلافت به حساب نمی‌آید. چون هدف اصلی غزالی از تذکر این مطلب و ذکر تجربیات گذشته، نشان دادن درجه اهمیت و تکالیفی است که مقام خلافت برای حفظ صلح اجتماعی برعهده دارد.

در نصیحة الملوك نیز اگر غزالی در اطراف نظریه خلافت بحث نمی‌کند، در عوض مکرراً خلافت را شدین و امویان و عباسیان را مثال می‌زند و نظریه خود را درباره دولت براساس مجموع خلافت‌های مذکور بنا می‌سازد. در این طریق وی تکالیف شرعی دولت را اعم از آن که دولت، دولت جهانی خلافت باشد یا دولت محلی، معین و مشخص می‌نماید. خلیفه

وسلطان هر دورا مکلف به اجرای دستورات شرعی می‌داند. در نصیحة الملوک، غزالی به سلطان، قریب به همان تکالیفی را یادآور می‌شود که قبلاً در مستظه‌ری به خلیفه یادآور شده است.

بنابراین، به هیچ عنوان نمی‌توان گفت که غزالی از نظریات خود بازگشته است. وی هیچ‌گاه مشروعیت خلافت را مورد تردید قرار نداده است. ولی واقع‌بینی او، مانع از آن شده که سلطنت و امارت موجود را نادیده بگیرد. حقیقت آنست که برای فهم شیوه غزالی جهت دیگری باید در پیش گرفت.

همان‌طور که قبلاً گفته شد، راه حلی که غزالی انتخاب کرده، يك راه حل میانه و معتدل است. به طوری که در احیاء متذکر می‌شود، خلافت متعلق به بنو عباس است،^۱ قدرت عملی در ایالات مختلف، از آن امراء و سلاطین است. نه خلافت را باید از عباسیان گرفت و نه قدرت عملی را از امراء و سلاطین. زیرا اقدام به این عمل، موجب اغتشاشات خطرناکی خواهد شد. از طرفی پیغمبر گفته است که باید از کسانی که قدرت را در دست دارند، اطاعت نمود. بنابراین باید حد وسط را گرفت. سلطنت وقتی مشروع تلقی می‌شود که خلافت آن را به رسمیت شناخته باشد. در مقابل، خلافت با قبول سلطنت و امارت، لااقل بخشی از قدرت عملی را به دست می‌آورد که تحصیل آن در صورت عدم پذیرش واقعیت موجود، امکان‌ناپذیر است.^۲

دوم. تعیین امام.

نص و اختیار: حال که ضرورت امامت مسجل شد، مسأله بعدی

۱- احیاء، دوم، ۱۲۴.

۲- احیاء، دوم، ۱۲۵.

مسأله تعیین امام است. تعیین امام به دو طریق ممکن است: از طریق نص یعنی به وسیله قرآن یا حدیث و یا تصمیم شخص امام وقت در مورد تعیین جانشین خود. طریق دیگر، اختیار و یا انتخاب آزاد است. در برابر نظریه‌ای که قائل به انتصاب امام از جانب خداست، نظریه اختیار و انتخاب بشری قرار دارد.^۱ طرفداران نص در درجه اول امامیه و اسماعیلیه هستند. به عقیده اینان، امام معصوم و عاری از خطاء، نمی‌تواند از سوی مردم انتخاب شود. تعیین امام مثل ارسال رسل، از لطف و اراده خداوند ناشی می‌شود. به اعتقاد اینان، امامت به فرزندان علی و فاطمه تعلق دارد.^۲

در مقابل، اکثریت قریب به اتفاق اهل سنت، معتزله و همچنین خوارج و جمعی از زیدیه جانبدار نظریه انتخاب آزاد امام هستند.^۳ غزالی در اینجا نیز راه میانه برمی‌گزیند. نظریه طرفداران نص را مورد انتقاد دقیق قرار می‌دهد اما در مورد نظریه اختیار، عقیده خاص و مستقلی که ناشی از واقع بینی اوست، ابراز می‌دارد.

نقد نظریه نص: پیروان مکتب اشعری قبلاً علیه این نظریه اظهار نظر کرده‌اند. باقلانی در اثر خود کتاب التمهید و بغدادی در اصول، باب

۱- درباره تضاد بین نص و اختیار نگاه کنید به صفحات ۴۱۷ و ۴۲۱ از

کتاب ما «Schismes».

۲- به مقاله ما تحت عنوان

مندرج در «La Critique du Sunnisme dans la doctrine'dal - Hilli»
R. E. I. 1967. 35 - 60

۳- برای آگاهی از نظرات معتزله در باب امامت رجوع کنید به

Ch. PELLAT, «L'imamat dans la doctrine'd de «Gahiz»,
dans Studia Islamica' XV, Paris, 1961, 23 - 52.

راجع به خوارج به صفحات ۳۶ - ۴۸ کتاب Schismes رجوع نمایید.

نقد را پیش از غزالی گشوده‌اند. از مجموع انتقادات ابن دو می‌توان دو دلیل استخراج نمود. دلیل اول مخالفین نص آنست که روافض یعنی امامیه و اسماعیلیه هیچوقت نتوانسته‌اند بر روی شخص امام توافق حاصل کنند. دلیل دوم آن که اگر قبول کنیم امام باید به وسیله نص تعیین شود، در این صورت پیغمبر می‌بایست جانشین خود را رسماً تعیین میکرد و حال آن که ابداً چنین نیست و پیغمبر کسی را به جانشینی خود برنگزیده است.^۱

شدیدترین انتقاد غزالی نسبت به نظریه شیعه در مستظهري آمده است. وی می‌گوید: «برای اثبات امامت علی، لازم است که در این مورد حدیث متواتری وجود داشته باشد و نه حدیث واحد و منفرد. به علاوه رقبای علی یعنی معاویه و عمرو بن عاص نیز باید در زمره ناقلین این حدیث باشند. هم‌چنین اثبات امامت فرزندان علی مستلزم وجود حدیث متواتر دیگری است و حال آن که، نه آن وجود دارد و نه این».^۲ مع ذلك، غزالی بعضی از احادیث شیعه را که صحیح تشخیص داده، می‌پذیرد. یکی از آن احادیث، حدیث غدیر خم است که طبق آن پیغمبر به صحابه خود گفته است: «من كنت مولاه فعلي مولاه» و ایضاً خطاب به علی «تو برای من همانی که هارون برای موسی». به عقیده غزالی احادیث مذکور، احادیث منفردی هستند که نشان دهنده توجه خاصی است که پیغمبر به داماد خود علی داشته است. به عبارت دیگر، این احادیث به تعیین علی به عنوان جانشین پیغمبر دلالت ندارند.^۳ از طرف دیگر،

۱- اصول، ۲۷۸ - ۲۸۰.

۲- مستظهري، ۱۳۴.

۳- مستظهري، ۱۳۵- در مورد این مسائل به مقاله ما تحت عنوان:

«Le rôle de Ali dans la Sira Chiite», (R. E. I. 1963, 7 - 36)

برای قبول حقانیت فرزندان علی به امامت ، اجتماع چهار شرط ضروری است :

۱- ابتداء باید این مسأله روشن شود که خلف علی فرزند ذکوری از خود باقی گذاشته و این فرزند همان طور که در مورد شخص علی صادق است ، دارای شجره نامه مستندی است ؛

۲- باید ثابت شود که هریک از ائمه ، یکی از پسران خود را به طور صریح به جانشینی خویش برگزیده اند. شناخت دقیق هویت جانشین مذکور الزامی است ؛

۳- هم چنین اثبات این مطلب نیز ضروری است که علی نه تنها جانشین بلا فصل خود را تعیین نموده ، بلکه تمام جانشینان بعدی خویش را معین کرده است ؛

۴- بالاخره باید ثابت شود که هریک از ائمه تا پایان عمر ، معصوم باقی مانده اند و قادر به انجام وظایف خویش بوده اند.^۱

غزالی چنین نتیجه می گیرد که برای قبول نظریه شیعه «جمع مسلمین باید از اجتماع شرایط فوق آگاهی یافته باشند. هم چنان که مسلمین چین و قیروان بر حسب تواتر از وجود پیغمبر ، از جنگ بدر و صفین اطلاع دارند و حال آن که هیچ يك نه پیغمبر را دیده اند و نه در جنگ بدر و صفین شرکت داشته اند»^۲. از طرف دیگر ، اختلافات داخلی شیعه ، خود دلیل بر آنست که هیچ يك از شرایط مذکور حاصل نیامده است. شیعیان نه در مورد شخص امام بایکدیگر توافق دارند و نه در موضوع ظهور یا غیبت امام .

۱- میزان ، ۱۳۴ .

۲- میزان ، ۱۳۴ .

دسته‌ای از اینان معتقدند که امام وجود دارد ولی از نظر رعایت تقیه خود را نهان کرده است در حالی که دسته دیگر امام را امامی می‌دانند که ظاهر باشد.^۱

غزالی در پایان، حدیثی را که امامیه و اسماعیلیه مشترکاً مورد استفاده قرار می‌دهند، رد می‌کند. طبق این حدیث، پیغمبر نه تنها علی را به جانشینی تعیین نموده بلکه فرزندان او را نیز به جانشینی علی برگزیده است. غزالی حدیث مذکور را باطل شمرده و بی سند می‌داند.^۲ به علاوه شیعیان تنها فرقه‌ای نیستند که قائل به امامت شخص معینی باشند، بلکه فرق دیگری نظیر بکریه و راوندیه به ترتیب به امامت ابوبکر و عباس عقیده دارند.^۳

بغدادی و نظریه اختیار: نتیجه عکس رد نظریه نص، قبول نظریه اختیار است. مطالعه نظریات بغدادی و ماوردی و غزالی به ما نشان خواهد داد که در موضوع انتخاب امام نیز عقاید مختلفی وجود دارد و این مسأله به انواع گوناگون فهمیده شده است. تعیین طرز انتخاب امام و شروط امامت قرین یکدیگرند. حال باید دانست نظر بغدادی درباره شروط امامت چیست.

کسی که داوطلب مقام امامت است باید واجد چهار شرط زیر باشد:

- مجتهد باشد؛
- عادل باشد و به مقررات عمده شرع احترام بگذارد؛
- قادر باشد که امور کشوری و لشگری را شخصاً رهبری کند؛

۱- میزان، ۱۳۵.

۲- میزان، ۱۳۴.

۳- میزان، ۱۷۲ - در مورد بکریه به صفحه ۱۲۹ کتاب Schismes رجوع

نمایید و درباره راوندیه، به همان کتاب صفحات ۳۱، ۵۵ و ۶۲ مراجعه کنید.

— متعلق به بنو قریش باشد.^۱

در باره شرط آخر غزالی توضیح می‌دهد که طبق حدیث نبوی «الائمة من القریش»، رئیس امت باید به قبیله قریش تعلق داشته باشد. حدیث مذکور که برای اولین بار در سقیفه بنی ساعده از زبان ابوبکر نقل شده، مورد قبول انصار قرار گرفته و ابوبکر به خلافت انتخاب گردیده است.^۲ بنابراین، همان‌طور که شافعی در آثار خود متذکر شده و نیز طبق روایت زرقان، ابوحنیفه نیز همین نظر را داشته، مسلمین باید از بین قریش کسی را که شایسته امامت باشد برگزینند. از طرفی، مثال ابوبکر نشان می‌دهد که خلافت امر انتصابی نبوده و انتخابی است. بسا وجود این، بغدادی نظریه نص را به کلی رد نمی‌کند. مشروط بر آن که نص، آیه‌ای از قرآن یا حدیث معتبری باشد که شروط امامت را مشخص کرده باشد و بتوان به وسیله آنها شخص امام را انتخاب کرد.^۳

بغدادی در مورد طرز انتخاب و در درجه اول عدّه حداقل لازم از مسلمین ذی صلاحیت برای انتخاب امام هیچگونه صحبتی به میان نمی‌آورد و از هرگونه موضع‌گیری در این باب پرهیز می‌کند. بغدادی از زبان اشعری می‌گوید که کافی است يك مجتهد ذی صلاحیت به داوطلب امامت بیعت کند تا اطاعت او خود به خود بر مسلمین واجب گردد. به شرط آن که داوطلب مذکور حایز شرایط لازم برای امامت بوده باشد. والا اگر مجتهد مرتکب گناه کبیره شده باشد یا داوطلب واجد شرایط مقرر نباشد، در این صورت انتخاب او باطل شمرده می‌شود. این مسأله شبیه مسأله عقد نکاح است که با

۱- اصول، ۲۷۵.

۲- اصول، ۲۷۵.

3- Schismes, 391 - 392. et 422.

رضایت ولی واحد اعتبار پیدا می کند مشروط بر آن که ولی صاحب شرایطی که شرع تعیین کرده است ، باشد.^۱ در عوض سلیمان بن جریر معتقد است که به همان قسم که اعتبار یافتن عقد نکاح منوط به حضور شاهدین است ، در انتخاب امام نیز بیعت حداقل دو مجتهد ضروری است.^۲ قلانسی نظر دیگری دارد. وی انتخاب امام را در صورتی صحیح می داند که اجتماع مجتهدین به او رأی داده باشند. قلانسی عده مجتهدین لازم را تعیین نمی کند ولی این توضیح را می دهد که اگر دو مجمع مرکب از مجتهدین به انتخاب امام اقدام کنند، فقط رأی جمع اول (از نظر تاریخ رأی) معتبر است. حال اگر هر دو، در زمان واحد، به دو دواطلب مختلف رأی داشته باشند، در این فرض، هر دو انتخاب باطل محسوب شده و انتخابات جدید لازم است. در این انتخابات، یا یکی از دو دواطلب قبلی انتخاب می شود و یا شخص ثالثی.^۳

بغدادی خلافت ارثی را قبول ندارد. در عوض انتصاب خلیفه بعدی را توسط خلیفه وقت صحیح می داند، مشروط بر آن که مقررات عمومی راجع به امامت رعایت شده باشد. هم چنان که ابوبکر، عمر را به جانشینی خود نصب نمود. وقتی که امام وقت، جانشین خود را با رعایت مقررات مربوطه انتخاب می کند، جمیع مسلمین مکلفند که انتخاب مذکور را به رسمیت بشناسند و بدان گردن نهند. همچنین امام وقت می تواند تعیین خلیفه بعدی را به عهده شورایی که اعضای آن را خود تعیین می کند، واگذار کند. شاهد بارز این طرز انتخاب، شورایی است که عمر، فرمان تشکیل آن را قبل از مرگ صادر نمود.^۴

۱- اصول، ۲۸۱.

۲- اصول، ۲۸۱.

۳- اصول، ۲۸۱.

۴- اصول، ۲۸۲.

بفدای بسا نظریه انعطاف‌پذیر و واقع‌بین خود، خلافت تمام کسانی را که پس از رحلت پیغمبر به این مقام رسیده‌اند، اعم از راشدین، و امویان و عباسیان به رسمیت می‌شناسد. در ضمن وی با تأیید اصل «وصیت» دست خلیفه را برای تعیین خلیفه بعدی باز می‌گذارد. در این مورد، باید گفت که ماوردی از او پا فراتر می‌نهد و در موضوع انتقال قدرت، اختیارات بیشتری برای مقام خلافت قائل می‌شود.

ماوردی و خلافت مطلقه: در مورد شروط امامت ماوردی سخت‌گیرتر از بفدای به نظر می‌رسد. مثلاً در باب عدالت امام، می‌گوید که صرف احترام ظاهری به مقررات شرعی کافی نیست، بلکه داوطلب امامت باید مثل قاضی، واجد شرایط اخلاقی لازم باشد.^۱ دیگر آن که امام باید به آن درجه از اجتهاد رسیده باشد که بتواند بین راه‌حلهایی که مکاتب مختلف ارائه می‌دهند، بهترین راه‌حل را برای وضعیت مورد نظر برگزیند. امام همچنین باید به طور کامل از حواس شنوایی و بینایی برخوردار بوده، بتواند خود را آزادانه حرکت دهد و نیز قدرت تکلم داشته باشد. شروط دیگر عبارتند از داشتن قدرت استنباط و رأی شخصی و شجاعت لازم برای رهبری سیاسی و دفاع سرزمین اسلامی. بنابر نص و اجماع، تعلق به قبیله قریش، بعد از شرط عدالت مهم‌ترین شرط است.^۲

ماوردی مثل بفدای، انتقال امامت را به دو وجه ممکن می‌داند: به صورت انتخاب، از طرف انتخاب‌کنندگان ذی صلاحیت و یا از طریق «عهد» یعنی تعیین خلیفه بعدی به وسیله خلیفه وقت.^۳

۱- احکام السلطانیه، ۴/۷. Schismes, 5 et 434

۲- احکام السلطانیه، ۴/۸.

۳- احکام السلطانیه، ۴/۹.

هر يك از دو طریق فوق ، دارای پیشینه تاریخی و حقوقی است .
 پیشینه طریقه اول انتخاب ابوبکر به خلافت است . انتخاب وی به استناد نص
 قرآن انجام گرفته و نه به موجب سنت . وی بر حسب رأی اجماع صحابه در
 مدینه بدین مقام برگزیده شده است .^۱ طریقه دوم ، دارای دو پیشینه تاریخی است :
 یکی انتصاب عمر به خلافت از جانب ابوبکر و دیگری تعیین شورای شش نفری
 به موجب فرمان عمر . ماوردی می افزاید که مسلمین نه اعتبار عمل ابوبکر را
 مورد تردید قرار داده اند و نه رأی شورا را . بنابراین اشکال فوق ، اشکال
 معتبری محسوب می شوند .^۲ ماوردی که مدافع اختیارات امام است می گوشت تا
 خلیفه را از بحر انهایی که در موقع انتقال قدرت به وجود می آید ، حفظ و
 حراست نماید . از این رو وی بیشتر طرفدار انتصاب خلیفه بعدی به وسیله خلیفه
 وقت است تا طریقه انتخاب . زیرا طریقه اول را ماوردی قاطع تر و مطمئن تر
 تشخیص می دهد . به نظر وی ، تنها موقعی می توان به طریقه انتخاب عمل
 کرد که مقام خلافت خالی مانده باشد و یا اینکه شرایط استثنایی نظیر حبس
 خلیفه توسل به این امر را ایجاب نماید . تعداد انتخاب کنندگان همیشه
 محدود است . بعضی از علماء رأی يك ، سه تا پنج نفر را لازم می دانند .
 ولی به هر حال هیچ گاه نمی توان رأی جمیع مسلمین را شرط لازم انتخاب
 امام دانست . انتخاب کنندگان ذی صلاحیت کسانی هستند که « اهل الحل
 والعقد » باشند .^۳ عنوان اخیر فقط شامل علمای شرع نیست ، بلکه به طور
 عام ، دربرگیرنده جمیع اشخاصی است که به صورتی ، پاره ای از قدرت
 عملی را در دست دارند . در مورد انتخاب کنندگان ، ماوردی این نکته را

۱- احکام السلطانیه ، ۴/۹ . Schismes, 3

۲- احکام السلطانیه ، ۷/۱۰ .

۳- احکام السلطانیه ، ۳/۷ .

نیز متذکر می شود که اهالی پایتخت خلافت از لحاظ صلاحیت رأی براهالی سایر نقاط سرزمین اسلامی هیچگونه رجحانی ندارند. منتهی برحسب عرف و عادت آنان سهم فعال تری در انتخاب امام برعهده می گیرند و این امر از دوچیز ناشی می شود: یکی آن که اهالی پایتخت زودتر از دیگران از مرگ خلیفه باخبر می شوند و دیگر آن که غالباً کسانی که داوطلب جانشینی امام هستند در پایتخت زیست می کنند.^۱

تعیین خلیفه بعدی از جانب خلیفه وقت نیز در نظر ماوردی، نوعی انتخاب به شمار می رود. با این مزیت که در اینجا انتخاب کننده و انتخاب شونده، شخصیت های استثنایی هستند. علاوه بر این، خلیفه بهتر از هر شخص دیگری می داند که چه کسی، شایستگی بیشتری برای مقام خلافت دارد و از این نظر تصمیم خلیفه وقت، تصمیم مطمئن تر و به مصلحت نزدیک تر است.^۲

امام وقت می تواند جانشین خود را از میان نزدیکانش و یا از غیر آنان برگزیند. به شرط آن که شخص جانشین واجد شرایط عمومی امامت بوده باشد.^۳

خواه خلیفه وقت به طریق «عهد» انتخاب شده باشد و یا به طریق «اختیار» در هر دو صورت کلیه مسلمین موظفند که با او بیعت کنند. زیرا «مسلمین باید بدانند امامی که توسط انتخاب کنندگان ذی صلاحیت و یا خلیفه قبلی تعیین شده، امامی است واجد جمیع شرایط و شایستگی های لازم».^۴

امت باید امام خود را بشناسد، از او اطاعت کند و او را حمایت نماید. قدر مسلم است که در درجه اول، انتخاب کنندگان باید امامی را که به او رأی داده اند،

۱- احکام السلطانیه، ۴/۷.

۲- احکام السلطانیه، ۷/۱۶.

۳- احکام السلطانیه، ۸/۱۸.

۴- احکام السلطانیه، ۵/۱۰ و ۷/۱۰.

بشناسند، در درجهٔ بعدی جمیع افراد. اما برای اعضای جامعه، شناخت مستقیم امام نوعی تکلیف به حساب نمی‌آید. چون اگر چنین می‌بود، می‌بایست که هر بار که امام جدیدی تعیین می‌شود، مردم خانه وزندگی خود را رها کرده و به سوی پایتخت رحیل شوند. این امر مخالف عرف بوده و موجب فساد و بی‌نظمی خواهد شد.^۱

نتیجه مهمی که ماوردی از بیان نکته فوق می‌گیرد آنست که «با توجه به اینکه شناخت امام باید تحت شرایط مذکور انجام گیرد، فلذا جمیع مردم باید امور مربوط به مصالح عمومی را در اختیار امام بگذارند و از دستورات وی سرپیچی نکنند تا وی بتواند از عهدهٔ وظایف مربوط به رهبری جامعه برآید».^۲

مسئله تعیین امام از دیدگاه غزالی: در مسئله انتقال قدرت، غزالی نیز مانند ماوردی برای امام و طرز تعیین او شرایطی قائل است. ولی با وجود آن که هر دو اندیشمند به مکتب فقهی واحدی تعلق دارند، آراء و یا بهتر نتیجه‌گیری‌هایشان از بعضی جهات عمیقاً با یکدیگر اختلاف دارد. (در میان آثار غزالی، کتاب مستظهري بیش از بقیه آثار او، به بحث در پیرامون مسئله انتقال قدرت پرداخته است. برای احراز مقام امامت، اجتماع ده شرط ضرور است. شش شرط مربوط به خصایل طبیعی (ذاتی) امام می‌باشد.^۳ و چهار شرط دیگر خصایلی هستند که امام از طریق کوشش شخصی (اکتسابی) بدست آورده است.

شروط شش‌گانه طبیعی که آنها را ماوردی با ترکیب دیگری

۱- احکام السلطانیه، ۱۲/۲۹.

۲- احکام السلطانیه، ۱۲/۲۹.

۳- مستظهري، صفحات ۱۸۰ به بعد.

آورده است عبارتند از :

- بلوغ؛
- عقل؛
- حریت ، در این معنی که برده نمی تواند به امامت انتخاب شود.
- رجلیت؛
- داشتن نسب قریشی؛
- برخورداری از حواس شنوایی و بینایی؛
- از بین شرایط فوق، فقط شرط داشتن نسب قریشی برقرآن و حدیث مبتنی است . شروط دیگر ، شروط عقلی بوده و لازمه امامت می باشند.^۱
- شروط چهارگانه اکتسابی عبارتند از :
- داشتن قدرت لازم برای اجرای وظایف مهمه دولت؛
- کفایت؛
- ورع؛
- علم؛
- لازم به نظر می رسد که درباره هر يك از شروط چهارگانه، توضیحاتی داده شود.^۲

(لازمه داشتن قدرت ، داشتن نیروی نظامی و نفرات است . غزالی می افزاید که در عصر ما ، ترکان (منظور امرای سلجوقی است) قدرت نظامی را در اختیار دارند . از آنجا که اینان قدرت خلیفه را به رسمیت می شناسند ، بنابراین خلیفه بلاواسطه ، قدرت نظامی را برای دفاع خویش

۱- مستظهری، ۱۸۰ - ۱۸۱.

۲- مستظهری، ۱۸۱.

در دسترس دارد^۱ غزالی سخن کسانی را که از رویه ترکها در برابر ادارات دولتی و بی اعتنائی شان نسبت به قواعد شرعی انتقاد می کنند ، می پذیرد . ولی آن را اصل مطلب نمی داند . چون به نظر وی آنچه مهم است، کمک گرانقدری است که ترکان از طریق مبارزه علیه مخالفین و مدعیان خلیفه به مقام خلافت کرده و حیات و دوام آن را تثبیت و تضمین می نمایند. در این مورد، غزالی مثال علی و معاویه را ذکر می کند و می گوید اشتباه امام علی را نباید مرتکب شد که به عوض مذاکره و سازش با معاویه به جنگ با او درآمد و از حریف خود شکست خورد.^۲

شرط کفایت عبارت است از داشتن قوه تمیز. ولی قوه تمیز شخصی کافی نیست. امام باید هم چنان که خداوند و پیغمبر مقرر داشته اند به مشورت با دیگران بپردازد . میزان قدرت تمیز و کفایت امام از انتخاب مشاور یا مشاورینش معلوم می شود.^۳

ورع، سومین شرط اکتسابی است. در اینجا سوآلی طرح می شود مبنی بر آن که اگر داشتن ورع را شرط بدانیم، با توجه به اینکه لازمه ورع، پرهیز از دنیا و متعلقات آنست ، چگونه می توان چنین امری را از کسی که قدرت سیاسی را در دست دارد توقع کرد . پاسخ غزالی این است که منظور از ورع در مورد امام ، عدالتی است که وی در اخذ و تصمیم اموال مرعی می دارد.^۴

آخرین شرط اکتسابی، علم است. امام لازم نیست مجتهد متبحری

۱- مستظهری، ۱۸۲.

۲- مستظهری، ۱۸۲.

۳- مستظهری، ۱۸۵ - ۱۸۷.

۴- مستظهری، ۱۹۱ - ۱۸۷ - ۱۹۱.

باشد. بلکه کافی است که اصول و قواعد دین را به اندازه کافی بشناسد. از طرفی «چون هدف اصلی استقرار امامت بر مبنای شرع است. بنابراین فرق نمی کند که امام از طریق تفحصات شخصی به معرفت کامل دین موفق آید یا از راه مشورت با علمای شرع و همکاران نزدیکش»^۱.

غزالی در مورد این نکته بخصوص، نظریه شافعی را رها کرده و نظریه حنفیان را می پذیرد. به اعتقاد وی، این که امام مجتهد نباشد خود مزیتی به شمار می رود. زیرا در این صورت، امام در مورد مسائل مختلف به اجماع علماء رجوع می کند و اگر در مسأله مطروحه، اجماع وجود نداشته باشد، نظر عالمی را انتخاب می کند که اعلم و اصلح تشخیص دهد. بنا به جهات مذکور، آیا برای خلیفه بهتر نیست که از قدرتمندترین سلاطین نیرو بطلبد، از مطلع ترین همکاران، نظر و رأی سیاسی (کفایت) بخواهد و از علم داناترین علماء استفاده کند؟^۲ زیرا اگر شخص امام، ضامن و علامت وحدت و دوام شرع است، اجرای قدرت، برای آن که قاطع و مؤثر باشد، می تواند به صورت دسته جمعی انجام گیرد.

(پس از بحث در شروط امامت، غزالی به مسأله طرز تعیین امام از طریق انتخاب می پردازد) وی به خلاف ماوردی طریقه «انتخاب» را عادی ترین شکل تعیین امام می داند. در حقیقت، هر يك از این دو از اوضاع و احوال اجتماعی و سیاسی زمان خویش، نتایج متفاوتی گرفته اند. ماوردی در برابر تهدیدات سلجوقیان و ضعف آل بویه به این نتیجه می رسد که باید اصل خلافت را تقویت نمود و برای تحقق این منظور، انتصاب خلیفه بعدی را به عهده خلیفه وقت و او می گذارد. به عکس غزالی با توجه به وضعیت عمومی

۱- مستظهری، ۱۹۱.

۲- مستظهری، ۱۹۲.

عصر خویش و افزایش قدرت و صلابت سلجوقیان ، چنین نتیجه می گیرد که طریقه انتخاب بر طریقه انتصاب ارجح است. غزالی خاطر نشان می سازد که مفهوم «اختیار» در معنای «انتخاب» مفهومی است مبهم که از آن معانی مختلفی استدارا^۱ می شود. برای بعضی «انتخاب» خلیفه حاوی این معناست که جمیع اعضای جامعه باید در انتخاب شرکت داشته باشند، بعضی دیگر را نظر بر آن است که فقط اهل الحل والعقد در شهرهای مختلف از رأی و انتخاب برخوردارند. به اعتقاد دسته سوم ، انتخاب خلیفه باید منحصرأ توسط ساکنین پایتخت به عمل آید. حال به فرض آن که در این موارد توافق به عمل آید و راه واحدی انتخاب شود ، باز مسأله عده منتخبین ناروشن باقی می ماند / در این باب ، نظرهای گوناگونی ارائه شده و عده حداقل منتخبین از يك تا ده پیشنهاد شده است.^۱ ولی آنچه در مورد آن هیچ گاه توافق عمومی به عمل نیامده ، موضوع شخص امام است / البته باید در نظر داشت که این مسأله فرض واجب شرعی نیست . از طرف دیگر تحصیل اتفاق نظر و رأی جمیع کسانی که صلاحیت انتخاب دارند (اهل الحل والعقد) غیر ممکن است . از این گذشته ، اگر بنا به تحصیل اتفاق عموم باشد ، تحقق این امر آنقدر وقت می گیرد که احتمالاً مدت آن ممکن است از عمر امام تجاوز کند.^۲

/ کوشش غزالی بر آنست که راه حلی پیشنهاد کند واقع بینانه ، قاطع و منطبق با روح شرع. بدین سبب وی معتقد است که تعیین امام ممکن است توسط فرد واحد انجام گیرد، مشروط بر آن که فرد مذکور خود مطاع

۱- مستظهری، ۱۷۵.

۲- مستظهری، ۱۷۵.

بوده و صاحب قدرت عملی باشد (ذو شوکة).^۱ حال اگر به مناسبت مقتضیات سیاسی، رأی شخص واحد کافی نباشد، در این صورت ممکن است دو یا سه نفر از اشخاص صاحب شوکت با یکدیگر مذاکره نمایند و بر امام واحدی، اتفاق نظر کنند. (آنچه مهم است تعداد رأی دهندگان یا بیعت کنندگان نیست، بلکه میزان قدرت عملی است که امام از این طریق می تواند به دست آورد.)^۲ برای اثبات نظریه خود، غزالی از گذشته مثال می زند. مثلاً ابوبکر برای رسیدن به خلافت به بیعت شخص قدرتمندی نظیر عمر احتیاج داشت زیرا بدون بیعت او، ابوبکر هرگز نمی توانست به خلافت برسد.^۳ به علاوه هدف امامت ایجاد وحدت و یگانگی در بین مسلمین است که بدون داشتن قدرت عملی، وحدت، تحقق نخواهد پذیرفت. حال اگر مرد نیرومندی با خلیفه بیعت کند، اکثریت اعضای امت نیز با او بیعت خواهند کرد.^۴

(در اینجا غزالی به نظریه شیعه که معتقد به انتصاب الهی امام است، حمله می کند. به نظر وی، انتخاب خلیفه يك حيلة بشری نیست، بلکه نعمتی است که خدا به هر کس اراده فرماید، عطاء می کند. گرچه ظاهراً امام توسط رأی بشری انتخاب شده ولی در باطن، این امر بنا به اراده و لطف پروردگار انجام یافته است.)^۵

در پایان تجزیه و تحلیل فوق، غزالی نتیجه می گیرد که امامت با قدرت (شوکت) استقرار می یابد و قدرت عملی از طریق مباحثه حاصل

۱- مستظهری، ۱۷۶.

۲- مستظهری، ۱۷۷.

۳- مستظهری، ۱۷۷. Schismes, 5.

۴- مستظهری، ۱۷۷.

۵- مستظهری، ۱۷۸ - همین استدلال را غزالی در منقذ بسازی آورد.

می‌شود. مباحثه نیز حاصل نمی‌شود مگر آن‌که خدا، اطاعت امام جدید را در دل مباحثین جای دهد و این امر از عهده فرد واحد خارج است.^۱

غزالی همین نظر را منتهی با اندکی پس و پیش، در اقتصاد و آثار قبلی‌اش آورده و هرگز از آن برنگشته است. در اقتصاد می‌گوید خصایص امام یا شخصی و ذاتی‌اند و یا اکتسابی. اصل آنست که امام برای حکومت و اراده مردم و ارشاد آن بر سبیل رشاد، کفایت و علم و ورع داشته باشد. به علاوه همان‌طور که پیغمبر گفته است «امام باید به قریش منتسب باشد»^۲ با توجه به اینکه در میان قریش کسان بسیاری یافت می‌شوند که جامع شرایط مذکورند، حال برای آن‌که یک نفر از بین آنان انتخاب شود، یک عامل خارجی باید دخالت کند. این عامل خارجی یا «تولیت» است یا «تفویض»^۳. حال ممکن است کسی که قدرت را به دیگری تفویض می‌کند شخص پیغمبر باشد. مثلاً پیغمبر از میان کسانی که جامع شرایط لازم بوده‌اند، ابوبکر را به جانشینی خود برگزیده است.^۴ «تولیت» وقتی است که خلیفه در حیات خود، جانشین خویش را معین کند و «تفویض» به نوعی از انتخاب اطلاق می‌شود که شخص قدرتمندی، قدرت عملی را در اختیار

۱- مستظهري، ۱۷۹.

۲- اقتصاد، ۱۰۶.

۳- اقتصاد، ۱۰۶.

۴- چون پیغمبر، ابوبکر را به امامت نماز برگزیده است، محتملاً غزالی این امر را دلیل بر انتخاب ابوبکر به جانشینی پیغمبر می‌داند. نگاه کنید به :

امام قراردادده باشد.^۱

(نتیجه آن که، غزالی با وجود دخالت دادن عامل خارجی تعیین امام، طرفدار نظریه امامت انتخابی است.) مع ذلك، انتصاب خلیفه بعدی را به وسیله خلیفه وقت و حتی تنصیب را (استثنائاً در مورد ابوبکر) معتبر می‌شناسد. منتهی درباره تنصیب ابوبکر، این نکته را نیز ناگفته نمی‌گذارد که قدرت ابوبکر نتیجه حمایت قاطعانه عمر بوده است.

سوم - اختیارات امام .

وظایف و اختیارات امام از نظر باطنیه: غزالی با رد نظریه شیعه امامیه و اسماعیلیه در باب عصمت امام و انتصابش از طریق نص، نظر کاملاً متفاوتی در باب اختیارات امام ابراز می‌دارد. باطنیه، امام را منبع کلیه معارف می‌دانند. وظیفه اصلی امام، تعلیم مردم است که به وسیله فرستادگان و نمایندگان او انجام می‌شود. بدون تعلیم امام، مردم در اشتباه و تردید دائمی باقی خواهند ماند.^۲ امام در حقیقت مفسر منحصر به فردی است که می‌تواند احادیث و قرآن را تأویل کند. امام به اعتقاد باطنیه، نگهبان زنده شرع و راهنما و مرشد عقیدتی جماعت است. برای فهم مسائل مربوط به معاد، جمیع مردم مکلفند که به امام یا نمایندگان او رجوع کنند.^۳

امام نه تنها حافظ و مفسر شرع است، بلکه اوست که به حقیقت اشیاء معرفت دارد. معرفت وی هم شامل امور دینی است و هم امور غیردینی. امام معارف خویش را به اصحاب و افراد، بنا به میزان استعدادشان انتقال می‌دهد.^۴

۱- اقتصاد، ۱۰۶.

۲- مستظهری، ۷۳ - ۱۳۱.

۳- مستظهری، ۱۴۲.

۴- اقتصاد، ۸۷.

علاوه بر مراتب فوق، امام عهده‌دار وظایف سیاسی نیز می‌باشد. قضاوت و داوری با اوست. رسیدگی به اختلافات مردم و حل و فصل دعاوی، حفظ وحدت جامعه، اجرای حدود و حقوق الهی و انسانی با امام است. در جمیع وظایف نظری و عملی، امام از مزیت انحصاری عصمت برخوردار است. خلاصه آن‌که، مسأله وحی و ارتباط مستقیم با خدا به کنار، امام پیغمبر زنده امت است.^۱

افراد بالاستقلال نمی‌توانند حتی درمسائل جزئی به وحدت نظر برسند. این امام است که با عصمت خویش راه صحیح را به آنان می‌نماید. به نظر باطنیه، حتی يك مسأله وجود ندارد که کسی درباره آن راه حلی پیشنهاد کند و مخالف او با برهان، راه حل مخالف آن را عرضه نکند.^۲ هم‌چنین به کرات پیش می‌آید که قاضی یا کسی که از او راه حلی خواسته شده، خود را عاجز از ارائه طریق می‌بیند. اعتراف به عجز، خود بهترین دلیل بر محدودیت امکانات عقلی است.^۳ با توجه به محدودیت عقل، آیا باید آراء فلاسفه، اشعریان و یا معتزله را قبول کرد؟ غزالی جواب می‌دهد که اختلافات میان دستجات و مکاتب فکری آنقدر شدید است که صرفاً با تکیه بر عقل، نمی‌توان راه مستقیم را پیدا کرد.^۴ باطنیان برای اثبات ضرورت تعلیم امام، دلیل دیگری می‌آورند که این بار بر حدیث متکی است. اینان می‌گویند صحابه که از پیغمبر تبعیت می‌کردند و نه از نظرات شخصی، تنها به رأی و داوری رسول‌گردن می‌نهادند. باطنیه حدیثی را که اهل سنت

۱- مستظهری، ۱۴۴.

۲- مستظهری، ۷۶.

۳- مستظهری، ۷۷.

۴- مستظهری، ۷۷.

دلیل حقانیت خود می‌دانند، به سود خویش تفسیر می‌کنند. طبق حدیثی، پیغمبر گفته است: «امت من به هفتاد فرقه منقسم خواهد شد. تنها یکی از آنها، فرقه ناجیه است، اهل سنت و جماعت» و چون از پیغمبر سوآل شد منظور از سنت و جماعت چیست. وی در جواب گفت «منظور فرقه‌ای است که به سرمشق من و صحابه من عمل می‌کند».^۱

انتقادات غزالی: از جنبه نظری، مسأله توسل به امام معصوم در هیچ‌یک از طبقه‌بندهای عمده‌ای که غزالی از علوم می‌کند، نیامده است. به نظر غزالی در علوم می‌که بر احادیث سماعی متکی‌اند و طبعاً شناخت شجره‌نامه و سلسله اسناد محدثین ضروری است و موضوع‌هشان معجزات پیامبران، اولیاء و معاد می‌باشد، - فقط احادیث متواتر منبع یقین‌اند و ارزش احادیث منفرد فقط به اندازه ارزش قرینه است.^۲

در علوم عقلی، دانشجو به استادی احتیاج دارد که شیوه‌های عقلی را را به وی بیاموزد. حال ممکن است این استاد، فاسدترین افراد باشد.^۳ در علوم دینی (فقهی) مسأله طور دیگری است. هدف علوم مذکور، تعیین حدود حلال و حرام و ارزشیابی شرعی افعال است. در این مورد، برخلاف نظریه باطنیه تعلیم امام علت وجودی ندارد. زیرا منبع منحصر به فرد مسائل فقهی، احادیثی هستند که سلسله آنها به پیغمبر می‌رسد. از سوی دیگر، در این بخش از علوم دینی، وصول به یقین مطلق، در جمیع موارد، ممکن نیست و در غالب اوقات، بناید به لحاظ معلوم نبودن وضعیت و میزان صلاحیت کلیه

۱- مستظهری، ۷۸.

۲- مستظهری، ۸۷ - مستصفی، یکم، ۱۳۲ و ۱۴۵.

۳- مستظهری، ۸۷.

محدثین و به سبب طبیعت مسائل عینی، به ظن اکتفاء نمود.^۱ چون اولاً پیغمبر نمی توانسته تصمیمات خود را به تمام معاصرینش بی واسطه عرضه کند. بدین سبب، تعلیمات وی به واسطه ناقلین و محدثین به دیگران انتقال یافته است. ثانیاً عده متونی که در دست است محدود است و حال آن که مسائلی که پیش می آیند، نامحدودند. بدین مناسبت، وظیفه اصلی علم شرع عبارت است از تطبیق موارد مختلف با قواعد کلی. اما باید گفت غالباً، مورد به طور صد در صد با اصل نمی خواند بلکه این انطباق جنبه نسبی دارد.^۲

حال اگر جنبه نظری مسأله را کنار بگذاریم و به جنبه عملی آن پردازیم مشاهده می کنیم که در این زمینه نیز ضرورت تعلیم امام، توجیه مستدلی ندارد. باطنیان می گویند امام برای حل و فصل دعاوی، اجرای حدود و حفظ حقوق و حراست وحدت امت، باید معصوم باشد. همین وظایف را قاضی نیز بر عهده دارد و حال آن که کسی عصمت را شرط قضاء قرار نداده است. بنابراین همین قدر که امام به اندازه قاضی، صلاحیت داشته باشد، کافی است و بیش از آن احتیاجی نیست. علاوه بر وظایف مشترکی که قاضی و امام دارند، بقیه وظایف امام، همگی جنبه سیاسی و اداری دارند.^۳ در این گونه مسائل، امام معصوم نیز از طریق عمال خود عمل می کند و حال آن که عمال او معصوم نیستند.^۴

نتیجه آن که می توان جمیع وظایفی را که باطنیه صرفاً در صلاحیت

۱- مستظهری، ۸۷.

۲- مستظهری، ۸۸.

۳- مستظهری، ۱۴۴.

۴- مستظهری، ۱۴۵.

خاص امام معصوم می‌دانند، از طرق دیگر به انجام رسانید. بدین نحو که تأویل قرآن در عهدهٔ نخبگان علماست. قضاء را قضات انجام می‌دهند و قضات بسان ابن معاض در حدود قواعد شرع، برای خویش عمل می‌کنند. تعلیم، کار علمای شرع و وعاظ است. معرفت به حقایق اشیاء و امور هیچ‌گاه معرفت کاملی نمی‌تواند باشد. این معرفت مخصوص کسانی است که خدا آنان را مشمول لطف خاص خویش قرار داده است.^۱ به علاوه، امام نیز برای تبلیغات و دعوت به خود، فرستادگانش را از میان علماء و وعاظ انتخاب می‌کند. وحدت شرع هم منوط به وجود امام معصوم نیست. کاری است انجام یافته که از نسخ شرایع قبلی نتیجه شده است. بالاخره مهدویت نیز که باطنیان به امامشان نسبت می‌دهند، نقشی است که به عهدهٔ مسیح واکذار شده و اوست که با جنگ با دجال، این نقش را قبل از وقوع قیامت، ایفاء خواهد کرد.^۲

وظایف و اختیارات امام از نظر ماوردی: برای آن که نظریه غزالی در مورد اختیارات امام بهتر روشن شود بدو آمانند موارد قبلی، خطوط کلی نظریه ماوردی را که نظریه‌ای است صددرصد سنی، بیان می‌کنیم. ماوردی در کتاب احکام السلطانیه، فصل جداگانه‌ای را به بحث وظایف امام تخصیص داده است.^۳ به عکس، غزالی هیچ‌گاه این مسأله را به طور مستقل مورد مطالعه قرار نداده، بلکه در کتب خود نظیر واجز، مستظهری، احياء، نصیحة الملوك و مستصفی بدان اشاراتی نموده است. ولی این اشارات به اندازه کافی روشن هستند و از خلال آنها می‌توان به خوبی طرز تفکر غزالی را در این باب

۱- به بخش مربوط به نقش علمای شرع رجوع کنید.

۲- ابن بطه، ۱۰۶.

۳- احکام السلطانیه، ۱۲/۳۰.

استخراج نمود . ماوردی برای امام ده وظیفه عمده قائل است:

۱- حفاظت دین و اساس آن به گونه ای که اسلاف متقی بر آن اجماع نموده اند.^۱ بنابراین یکی از مهم ترین وظایف امام ، دفاع از دین است. وی باید ابتداءً آن را بشناساند و سپس به موقع اجراء بگذارد. به نظر ماوردی، دفاع از دین جنبه نظری ندارد، بلکه يك مسأله عملی است که همیشه مورد عمل خلفاء بوده است . مثلاً خلفای عباسی دفاع از دین را اساس قدرت خود دانسته اند و علت وجودی خلافت شمرده اند . حال اگر در مورد چگونگی انجام دفاع و در انتخاب طریق ، میان آنان اختلافات عمیقی وجود داشته است ، این مسأله دیگری است .

ماوردی در زمان حیات خود، شخصاً شاهد نحوه عمل و دفاع دو خلیفه معاصر بوده است. قادر که قبلاً^۲ ورقه محکومیت فاطمیان را به امضای علمای بغداد رسانده بود، در سال ۴۰۹ هجری فرمان داد تا قادریه یعنی منشور اهل سنت را که در رد اهل کلام و شیعیان نوشته شده بود، در مساجد بخوانند . مجدداً در سال ۴۲۰ هجری، خلیفه با صدور بیانیه شدید، معتزله و شیعه را منحرف اعلام کرد . جانشین او قائم ، همین سیاست را منتهی با احتیاط بیشتر و قاطعیت کمتر در پیش گرفت . احتیاط او بیشتر از تهدید سلجوقیان نتیجه می شد. در سال ۴۳۳ هجری، قادریه مجدداً قرائت شد و در سال ۴۴۴ هجری، خلیفه موفق به تحصیل محکومیت فاطمیان گردید . باید گفت که در عصر ماوردی ، دفاع از دین بیشتر جنبه دفاع عقیدتی داشته تا جنبه جزائی، و از لحاظ اداری

به همین اکتفاء می شده که به عنوان تنبیه و تصفیه، قضات و وعاظ
مظنون را عزل کنند یا قضات حنفی را که به داشتن عقاید معتزلی متهم
شده بودند، به توبه در محضر عام وا دارند؛^۱

۲- پس از دفاع دین، وظیفه امام دادرسی و دادگستری است. ماوردی
وظیفه مذکور را بدین نحو تعریف می کند. «تنفیذ احکام محاکم به
نحوی که «از ظلم ظالم و از نابودی مظلوم جلوگیری شود».^۲
۳- حفظ سرزمین اسلامی از تهدیدات خارجی و آشوبهای داخلی، تا
«مردم بتوانند به طور آزادانه و بی مخاطره، تحصیل معاش و آمد و شد
کنند»؛^۳

۴- اجرای حدود به دو منظور: جلوگیری از تکرار افعال حرام و احترام
به حقوق بندگان خدا.^۴ هر دو مسأله در ارتباط مستقیم با یکدیگرند.
زیرا حفظ حقوق مردم منوط به رعایت محرمات مربوط به نظم
عمومی است. از این نظر، جرایمی نظیر زنا، سرقت، شرب مشروبات
الکلی، افتراء و تهمت (قذف) درجات مختلف جنایاتی هستند که
شرع قسابل مجازات دانسته است؛

۵- حراست حدود و ثغور مملکت، تأمین آذوقه و مهمات برای نگهبانان

۱- راجع به این وقایع نگاه کنید به نوشته ما تحت عنوان:

La Pensée et l'action Politiques d'al - Mawardi op. cit.

به ترتیب برای وقایع سال ۴۰۹، صفحات ۶۹ تا ۷۲ - سال ۲۰، صفحات ۷۴ تا

۷۵ - سال ۴۳۳، صفحه ۸۱ و سال ۴۴۴، صفحه ۸۷.

۲- احکام السلطانیة، ۱۳/۳۰.

۳- احکام السلطانیة، ۱۳/۳۰.

۴- احکام السلطانیة، ۱۳/۳۰.

مرزی، به منظور آن که «دشمن نتواند از غفلت نظر و بی توجهی مسلمین استفاده کند و خون يك مسلمان و يك معاهد ریخته شود»^۱ اصطلاح «معاهد» در اینجا تنها شامل اهل ذمه می‌شود. به طور مطلق اصطلاح مذکور کسانی را در بر می‌گیرد که در مناطق مرزی زندگی می‌کنند و در برابر حمایتی که دولت اسلامی از آنان به عمل می‌آورد، متعهد می‌شوند که علیه امنیت و استقلال دولت مذکور اقدامی نکنند؛

۶- جهاد علیه کسانی که به اسلام دعوت شده‌اند ولی از پذیرفتن آن، باز ایستاده‌اند. جهاد باید در راه پیروزی حقوق الهی و چیرگی اسلام بر ادیان دیگر تا تسلیم کفار و یا قبول حمایت دولت اسلامی ادامه یابد.^۲ سپس ماوردی چنین می‌افزاید که «در عصر ما فقط تعداد بسیار کمی از ممالک از دعوت اسلامی آگاهی ندارند. خداوند، پیغام پیغمبرش را به جمیع نقاط و به کلیه مردمان از صحاری شرق گرفته تا اقصی نقاط غرب و به ترکان و رومیان که در حال کنونی با ما در جنگند، ابلاغ داشته است».^۳ بدین طریق ماوردی میان جهاد در معنای جنگ مقدس علیه غیر مسلمین به منظور مسلمان کردنشان و یا به اطاعت در آوردنشان و جنگهای عادی (حروب المصالح) یعنی اقدامات انتظامی داخلی برای حفظ و تأمین نظم عمومی و مبارزه علیه مرتدین و شورشیان و سارقین مسلح تمیز قائل می‌شود.

«مرتدین» کسانی هستند که اسلام را رها می‌کنند و حال آن که از نظر شرعی مسلمان محسوب می‌شوند، چه به خاطر آن که از پدر و مادر

۱- احکام السلطانیه، ۱۳/۳۱.

۲- احکام السلطانیه، ۱۳/۳۱.

۳- احکام السلطانیه، ۳۱/۷۵.

مسلمان متولد شده‌اند و چه به دلیل آن که قبلاً اسلام آورده‌اند.^۱ اصطلاح «شورش» = بغاۃ به کسانی اطلاق می‌شود که علیه امام بشورند. خواه آن که کم و بیش دارای سازمان و تشکیلاتی باشند و خواه آن که افراد پراکنده‌ای باشند که عقایدی مغایر با عقاید اکثریت عظیم امت (جماعت) مسلمین داشته باشند و لو آن که به انتشار آنها نپردازند و از اطاعت امام سرنپیچند. علیه دسته اخیر از شورشیان، اگر دعوت به طریق اکثریت نتیجه نبخشید، امام می‌تواند برای آنان مجازاتهای دیگری «تعزیر»، سوای اعدام در نظر بگیرد.^۲ سارقین مسلح نیز همان‌طور که از نفس اصطلاح پیدا است، دزدان و بدکارانی هستند که در راهها و شهرها ایجاد ناامنی و فساد کنند؛^۳

۷- وظیفه دیگر امام، جمع‌آوری اموالی است که شرع مقرر داشته است.

این اموال به دو دسته تقسیم می‌شوند: فِئِی و صدقات؛ فِئِی به اموالی گفته می‌شود که غیر مسلمین به‌طور آزادانه به بیت‌المال مسلمین واریز می‌کنند. این اموال ممکنست براساس قرارداد متارکه جنگ (هدنه) یا به موجب معاهده خاتمه جنگ (جزیه) تحصیل شود. همچنین عوارض یکدهم که از کالاهای خارجی اخذ می‌شود و نیز مالیات ارضی (خراج) مخصوص غیر مسلمین، جزو فِئِی شمرده می‌شوند؛^۴

۸- تقسیم اموال عمومی بر حسب اصول شرعی، ناشیه از متون یا بر حسب

۱- احکام السلطانیة، ۴۴/۱۰۸.

۲- احکام السلطانیة، ۴۷/۱۱۱.

۳- احکام السلطانیة، ۵۰/۱۲۳.

۴- احکام السلطانیة، ۱۱۱/۲۶۸.

اجتهاد یکی دیگر از وظایف امام است.^۱ موارد مصرف اموال، یا توسط مقررات دقیق شرعی تعیین شده‌اند (توقیف) و یا آن که تشخیص مورد به‌عهده رأی و نظر شخص امام واگذار شده است (اجتهاد). اموالی که موارد مصرفشان را شرع معین نموده، اموال حاصله از ممر زکات و خمس می‌باشند. خمس در نظر ماوردی، یک پنجم از مالی است که از غنیمت و فیشی گرفته می‌شود. اموالی که تعیین مورد و مصرف آنها برعهده امام واگذار شده، اموالی هستند که به مصرف مصالح عامه تخصیص داده شده‌اند؛

۹- تأمین حسن اداره ملک جزو وظایف امام محسوب می‌شود. «امام باید به‌منظور اداره ملک و تقسیم اموالی که مسئولیت آنها را برعهده دارد، اشخاص صالح و مورد اعتمادی را به مقامات مختلف بگمارد».^۲ چون در مورد تقسیم مقامات و چگونگی تشکیلات مملکتی نصی وجود ندارد، اتخاذ تصمیم در موارد مذکور، تعیین حدود صلاحیت عمال و حوزه عملشان جزو اختیارات امام شمرده می‌شود. در اینجا باید یادآور شد که مشاغل عمومی که ماوردی از آنها نام می‌برد، مشاغلی هستند که در عصر او، شکل و قالب گرفته بودند؛

۱۰- اجرای شخصی قدرت (مباشرة) با امام است. به اعتقاد ماوردی، خلیفه در جمیع امور دولتی صاحب قدرت و نظارت عالی است. بررسی امور در رابطه با مقتضیات و تصمیم در مورد آنها با اوست. امام نباید برای خوش گذرانی یا حتی انجام عبادت، امور را بیش از حد اعتدال به دیگران تفویض نماید.^۳ در هر صورت تفویض قدرت هیچ‌گاه

۱- احکام السلطانیة، ۱۳/۳۱.

۲- احکام السلطانیة، ۱۳/۳۱.

۳- احکام السلطانیة، ۱۳/۳۱.

نمی‌تواند به‌طور مطلق انجام گیرد، بلکه امور باید تحت نظارت مستقیم خلیفه حل و فصل شوند.

وظایف و اختیارات امام از نظر غزالی: از آثار مختلف غزالی چنین برمی‌آید که نظریه‌وی در باب تعریف وظایف و اختیارات امام با نظریه سلفش ماوردی یگانه است. اختلاف بین این دو اندیشمند از اختلاف سلیقه‌های کوچک و اختلاف نظرهای بسیار جزئی تجاوز نمی‌کند. وظایف و اختیارات امام از نظر غزالی به شرح زیر است:

۱- اولین وظیفه امام بیشتر مراقبت در اجرای حقوق و حدود است تا حفظ دین به‌حالتی که در عصر اسلاف وجود داشته است. حقوق هم شامل حقوق الهی می‌شود و هم حقوق بشری. امام که مسئولیت حقوق مذکور را در برابر خدا به‌عهده دارد، نماینده و خلیفه پیغمبر به‌شمار می‌رود و ولی^۱ نماینده و هم پیمان اتباعش محسوب می‌شود، اولین تکلیفش عبارتست از اجرای حقوق الهی. و اولین حق الهی که منبع حقوق دیگر است، حق است که خدا بر بندگان خود دارد، و آن اطاعت از اوست.^۱ اما در مکتبی که حیات دینی و حیات دنیوی، بدون آن که در یکدیگر ذوب شوند، یکدیگر را تکمیل و هم‌آهنگ می‌کنند، حقوق الهی و حقوق بشری از یکدیگر غیر قابل انفکاکند. زیرا جامعه‌ای که حقوق الهی، حرام و حلال و مقررات شرعی را رعایت کند، حقوق بشری نیز در آن جامعه، به‌طور خودبه‌خود، حفظ و رعایت خواهد شد. خدا نیز که آدمیان را آفریده، به‌آنان قانون و شرع عطاء نموده، راه و وسایل اطاعت خود را به‌آنان

ارائه داده است، حفظ حقوق و جان و مال و خانواده و شرف بندگان را بر عهده امام قرار داده است. احترام به حقوق انسان، اشرف مخلوقات و شبه خدا در این دنیا، هم برای رئیس جامعه و هم برای اتباع و وظیفه‌ای است که از نظر درجه اهمیت بلافاصله پس از تکلیف رعایت حقوق الهی، جای گرفته است. اما باید در نظر داشت که خداوند از تجاوز به حقوق خود زودتر و آسانتر در می‌گذرد تا از تجاوز به حقوق یکی از بندگان^۱.

بدین طریق، ادامه منطقی مفهوم «حقوق» مفهوم «حدود» است. منظور از «حدود» مجازات‌هایی است که شرع اندازه آنها را مشخص نموده و امام نمی‌تواند از آن حد تجاوز کند.

به نظر غزالی، مواردی که شرع حدود مجازات را تعیین کرده و امام مکلف به اجرای آنست، هفت مورد است: طغیان علیه دولت - ارتداد - زنا - قذف - شرب خمر - سرقه (در چهار چوبی که شرع معین نموده) و راهزنی^۲. در کنار مجازات‌های شرعی، تعزیرات وجود دارند. تعزیرات مجازات‌هایی هستند که تعیین حدود و میزان آن به عهده امام واگذار شده است. ولی میزان تعزیرات هیچگاه نباید معادل یا بیشتر از میزان «حدود» باشد^۳.

فروض کفایی در وظیفه جمیع اعضای امت است. و لسی امام که ریاست امت را بر عهده دارد، بیش از دیگران مسؤول انجام آنهاست. غزالی در کتاب واجز، از فروض کفایی متعددی نام می‌برد که اهم آنها

۱- درباره «حقوق الناس»، رجوع کنید به Essai 276, 371 et 414.

۲- واجز، دوم، ۱۶۲-۱۸۲

۳- واجز، دوم، ۱۸۲.

عبارتند از: صدور فرمان جهاد - انجام شعایر دینی - امر به معروف و نهی از منکر - مراقبت در حسن ادامه مشاغل ضروری زندگی - حفاظت مسلمین از هرگونه ضرروزیان - نظارت بر انجام عدالت قضایی و صحت شهادت قضایی - تدفین اموات بر طبق قواعد شرعی و احیاء سالانه خانه خدا (کعبه) با انجام حج.^۱

حاصل آن که امام در مورد حیات معنوی و مادی جامعه در برابر خدا و اعضای امت مسؤول اول شمرده می شود. ولی وی مسؤول منحصر به فرد نیست. بقیه اعضای جامعه در مسؤولیت وی شریکند؛

۲- علاوه بر عایدات شخصی، امام برای تأمین هزینه های عمومی، منابع در آمد دیگری در اختیار دارد. این منابع مثل همیشه به دو طبقه بزرگ تقسیم می شوند: اموال مأخوذ از غیر مسلمین و اموال مأخوذ از مسلمین.^۲

اموال دسته اول، خود به چهار دسته بخش می شوند: غنائم جنگی، فیشی (یا اموالی که از طریق مسالمت آمیز از غیر مسلمین اخذ می شوند). بخش اعظم فیشی را خراج (مالیات ارضی) تشکیل می دهد، جزیه که از اهل کتاب گرفته می شود و عوارض که برای مصالح عامه اخذ می شود.^۳

اخذ مال از مسلمین جایز نیست مگر در دو مورد: مواریث بلا وارث و اموال بلا صاحب. غیر از این دو مورد، اخذ مال از مسلمین به هر شکل که باشد حرام است. به خصوص به صورت مالیات ارضی، به استثنای

Essai, 414.

۱- واجز، دوم، ۱۷۷- و نیز

۲- احیاء، دوم، ۱۱۹.

۳- احیاء، دوم، ۱۱۹.

عراق . چون اراضی عراق را عمر خلیفه دوم وقف نموده و از این جهت عواید حاصله از اراضی مذکور باید به مصرف مصالح عامه برسد .^۱

مصادرات نیز که توأم با خراج منبع اصلی عواید دولت را تشکیل می‌دهند نامشروعند .^۲ غزالی این نکته را نیز متذکر می‌شود که در عصر او صدقه دیگر وجود خارجی نداشته است ؛

۳- چنین به نظر می‌رسد که غزالی در مورد اختیارات امام نسبت به تقسیم اموال، اعم از اموالی که مورد مصرف آنها به تشخیص امام واگذار شده (مصالح) و اموالی که مورد مصرفشان را شرع تعیین نموده است (جهات معینه)، نظر بازتر و گشاده‌تری از نظر ماوردی دارد. در مورد اموال دسته اول، امام حق دارد که آنها را به مصرف عامه برساند یا در بین نیازمندان تقسیم کند.^۳ رویه عمر در این زمینه، به عنوان سرمشق ذکر شده است. عمر برای اتحاد مسلمین در بیت المال حق نظری قائل بود اما اموال را میان جمیع مسلمین تقسیم نمی‌کرد، بلکه به تشخیص خود، آنها را میان کسانی که از راه علم و فعالیت و استمدادشان به جامعه خدمت می‌کردند بخش می‌نمود. غزالی با توجه به قاعده مذکور، اعطای مواجب و حقوق را به طبقاتی نظیر علمای شرع و جنود که هر دو دفاع جامعه را به عهده دارند و نیز به اطباء که بیماران را علاج می‌کنند، وظیفه دولت می‌داند. میزان مواجب و حقوق به نیاز اشخاص ذی‌نفع بستگی ندارد و حدی در این مورد وجود ندارد . [بنابر این

۱- احیاء، دوم، صفحات ۱۱۹ و ۱۲۰.

۲- احیاء، دوم، ۱۲۰.

۳- احیاء، دوم، ۱۲۳.

امام می‌تواند هر مقدار که صلاح بداند به این قبیل اشخاص بپردازد]. چنان که معاویه، دفعه^۱ واحده، مبلغ ۴۰۰/۰۰۰ درهم به حسن پرداخت.^۱ در مورد اموال دسته دوم نیز که موارد مصرف مشخصی دارند، امام همیشه از آزادی عمل قابل توجهی برخوردار است. مثلاً نوع مصرف زکات را قرآن (توبه، آیه ۶۰) تعیین نموده بدین نحو که عواید حاصله از طریق زکات باید بین هشت طبقه از مسلمین به استثنای خانواده پیغمبر و اغنیاء تقسیم شود. در این مورد امام مجبور نیست که این اموال را دقیقاً میان تمامی طبقات مذکور پخش کند. بنا به مصالح و مقتضیات، وی می‌تواند بعضی را بر بعضی دیگر مقدم بدارد.^۲

بنابراین، امام در هر دو مورد بنا به رویه صحابه، دارای حق انتخاب و تشخیص تقدم و تأخر (تفضیل) است. فی المثل، عمر اگر مصلحت می‌دید، از دادن مال به بعضی بیش از بعضی دیگر تردید نمی‌کرد. و عثمان میزان مستمری علی را بیشتر از مستمری سایرین قرار داد و علی آن را پذیرفت و به عمل خلیفه انتقادی نکرد.^۳

در این جا شایسته تذکر است اموالی که مصرف آنها به اختیار امام واگذار شده، ملك مشاع مسلمین شمرده نمی‌شوند و با اموالی نظیر غنائم جنگی که باید چهار پنجم آن الزاماً بین جمیع کسانی که آنها را به دست آورده‌اند تقسیم شود و یا اموالی که از طریق وراثت حاصل می‌شوند، اختلاف دارند.

اشخاص ذی نفع، یعنی کسانی که به آنها امام مالی عطاء می‌کند حق

۱- احیاء، دوم، ۱۲۳.

۲- احیاء، دوم، ۱۲۴.

۳- احیاء، دوم، ۱۲۴.

هیچ گونه اعتراضی ندارند. این قبیل اموال وقتی از نظر حقوقی، ملک آنان محسوب می شود که آن را «قبض» کرده باشند.^۱ حاصل آن که، امر بخش و تقسیم اموال مستقیماً به تشخیص و اجتهاد امام واگذار شده است. زیرا اصل آنست که امام بهتر از هر کس دیگر، منافع عمومی امت را می شناسد و رعایت می کند. از طرف دیگر، مورد مذکور جزو موارد نسبة^۲ متعددی است که می توان گفت «نظر مجتهد صائب است».^۳ غزالی به طوری که مشاهده می شود، در باب اموال بیش از اندازه برای رئیس جامعه حق و آزادی عمل قائل شده است. تا آنجا که می توان گفت در نظامی که این چنین بر آزادی مطلق حاکم و عدم مساوات مالیاتی بنا شده، دیگر برای حق اعتراض و قیام مردم جایی باقی نمانده است؛

۴- به خلاف ماوردی که درباره مشاغل عمومی و تشکیلات مملکتی (ولایات)، نظریه وسیع و محکمی بنا کرده است، غزالی بدین امر توجه عمیقی ندارد. وی تقسیم صلاحیت و اختیارات و مشاغل را به امام وا می گذارد. فقط در واجز، فصلی را به قضاوت و شهادت شرعی و تزکیه تخصیص داده است. از آنجا که واجز کتابی است در فقه، بحث درباره این قبیل مسائل، عادی به نظر می رسد.^۴ غزالی با وجود آن که اهمیت و ضرورت اجتماعی فلاح و صنعت را بارها یادآور می شود، اما بدینگونه مشاغل توجه بسیار کمی دارد.^۵ به عکس در

۱- احیاء، دوم، ۱۲۴.

۲- احیاء، دوم، ۱۲۵.

۳- واجز، دوم، صفحات ۲۳۷ و ۲۴۲.

۴- احیاء، دوم، ۱۹۶ - ۱۹۵.

میان مشاغل، برای قلم و شمشیر اهمیت فوق العاده ای قائل است. در عین حال نسبت به اهل شمشیر (جندیه) بدبین است و به طوری این دسته را فاسد و مرتشی می داند که آنان را با قطاع الطريق و سارقین مسلح مقایسه می کند و حتی مسأله شرعی بودن و حلیت خرید و فروش با اهل سلاح را مورد تردید قرار می دهد.^۱

در میان مناصب، غزالی برای منصب وزارت احترام و تعظیم خاصی قائل است. در مستظهري، در نصیحة الملوك و حتی در احیاء و نیز در سایر آثارش به منصب مذکور تصریحات و اشارات فراوانی می کند.^۲ غزالی معتقد است که سلطان (یا امام) به تنهایی قادر به اداره مملکت نیست. وی به کمک وزیری محتاج است و انتخاب وزیر تأثیر مستقیمی در حسن و یا سوء اداره مملکت دارد. پیغمبر نیز تنها عمل نمی کرد و همواره با صحابه شور می کرده است. وزیر شایسته و صالح در جمیع امور جوینده مصلحت و خوبی است و از بدی و مخاطره اجتناب می ورزد.^۳ اگر سلطان صالح، مؤمن باشد و از اموال اتباعش حفاظت کند - وزیر او را در این راه کمک و معاضدت می کند «و اگر پادشاه نامهربان بود او را به اندک مایه چیزی به آهستگی به راه باز آورد». خلاصه، بدون وزیر، ملک بر سرپا نخواهد ایستاد و منافع مردم به بقا و ترقی ملک پیوسته است. بنابراین وزیر با توجه به مأموریت خطیری که بر عهده دارد بایست مطمئن باشد که هیچ گاه مورد سوء ظن واقع نخواهد شد و پادشاه را پابندگی به اوست.^۴

۱- راجع به شمشیر و قلم به نصیحة (متن عربی) صفحه ۱۱۴ مراجعه کنید.

۲- نصیحة، ۱۷۵- مستظهري، ۱۸۵.

۳- نصیحة، از ص ۱۷۵ به بعد.

۴- نصیحة، ۱۸۲.

وظیفه عمده وزیر حل و فصل امور به طریق مسالمت آمیز است. قواعد اسلامی، حکمت فرس و یونان همگی این طریقت را بر درشتی و خشونت مقدم دانسته‌اند. انوشروان گفته است: «بدترین دستور آن باشد که پادشاه را بر حرب کردن تیز کند، جایی که بی حرب، کار نیکو شود، از آن که در کارها خواسته هزینه شود و اندر حرب جان و تن [و خواسته]»^۱. «و اندر پند نامه ارسطاطالیس گفته است که هر کاری که به دست کسی بر آید بی حرب و درشتی و تو به مراد رسی، بهتر از آن که تو با او حرب به دست خویش کنی. و دانا آن مثل زنند و گویند مار به دست کسان باید گرفتن نه به دست خویش. و ترقب و زیر آن بود که تا تواند حرب را به نامه و تدبیر کند و اگر به تدبیر و حیلت کار نیکو نشود، به عطا و صلّت بکوشد. و اگر لشگر منظم شود، گناهشان عفو کند و به کشتن ایشان نشتابد، زیرا که زنده را بتوان کشتن و کشته را زنده نتوان کرد، که مردی به چهل سال مرد گردد و از صد یکی شایسته آید»^۲.

به منظور تقویت روحیه سپاهیان، وزیر باید سربازانی را که به چنگ دشمن افتاده‌اند، باز خرید کند. هم چنین مراقبت در پرداخت مواجب سپاهیان و تربیت آنان از وظایف وزیر به شمار می‌رود. ولی وی باید در این امور هدایت سیاسی به کار برد «که سپاهیان وزیران را بسیار کشته‌اند در روزگارهای قدیم». نتیجه آن که بزرگ‌ترین نعمتی که خدا می‌تواند به سلطان یا به امام عطاء کند، «اعطای وزیر پرهیزگاری است

۱- نصیحة، ۱۸۲.

۲- نصیحة، ۱۸۲.

که بتواند راه صحیح را به رئیس خود بنمایاند و او را راهنمایی کند»^۱؛

۵- هر چند غزالی راه حل مسالمت جویانه را بر جنگ ترجیح می دهد ، ولی از بحث درباره مسأله جنگ باز نمی ایستد . این چنین است که وی فصل طویلی از واجز را به بحث در پیرامون جهاد تخصیص داده و جهاد را از جمله فروض کفایی دانسته که انجام آن بر عهده جامعه به طور در بست قرار گرفته است . وی حتی تا آنجا فرامی رود که جهاد را در جبهه های مهم ، سالی يك بار لازم می شمارد .^۲ در واقع با توجه به اینکه جهاد بخشی از فقه بوده و وضعیت اقلیتها و نیز موضوع مالیات بدان وابستگی داشته است ، غزالی نمی توانسته آن را نادیده بگیرد .

با این همه ، در بخش معروفی از احیاء متذکرمی شود که جهاد با نفس از جهاد بسا خصم بسی مشکل تر و سخت تر است . بدین طریق غزالی جهاد با نفس (جهاد اکبر) را در برابر جهاد با غیر مسلمین (جهاد اصغر) قرار می دهد و جهاد اولی را افضل بر جهاد ثانوی می داند . از طرف دیگر ، غزالی که با باطنیان چنان به شدت در افتاده است ، هرگز جنگ را علیه آنان تجویز نمی کند . به عکس راه حل پیشنهادی غزالی آنست که امام برای نشر و تبلیغ پیام اسلام ، باید از طریق علمای شرع و خطباء و وعاظ عمل کند . زیرا وظیفه اصلی امام ، تعلیم دادن ، معتقد کردن ، امر به معروف و سعی در اصلاح اخلاقیات و رسوم جامعه می باشد . انجام و تحقق این امر ، قبل از هر چیز منوط به آنست که امام قبلاً

۱- واجز ، دوم ، ۱۸۶ .

۲- واجز ، دوم ، ۲۱۶ .

خود را اصلاح کرده باشد.^۱

چهارم. قواعد مربوط به نحوه رفتار امام و سلطان: امام چه برای تربیت و اصلاح خویش و چه برای انجام رسالتی که برعهده دارد، باید از يك سلسله قواعد تبعیت کند. این قواعد را غزالی در دوجا بیان کرده است. يك جا در ابتدای حیات علمی اش در کتاب مستظهری و سپس در حوالی پایان عمر در کتاب نصیحة الملوک.^۲ هرچند نحوه بیان قواعد مذکور در این دو کتاب یکی نیست ولی محتوای آنها یکی است. قواعدی که در مستظهری آمده مربوط به امام است در حالی که در نصیحة الملوک سلطان مورد خطاب قرار گرفته است. ولی به طور عام مخاطب غزالی گذشته از خلیفه (امام) و سلطان، هر صاحب قدرت و هر عامل دولت و به طور اعم هر آن کسی است که به موجب شرع حق تحکم به غیر دارد.

لارمه رعایت قواعد مورد بحث، داشتن اعتقاد دینی است. غزالی همواره این اصل را متذکر شده که شرط عمل، علم است ولی علم بی عمل، بی فایده و بی ثمر است. اعضای بدن به هیچ عملی بر نمی آیند مگر آن که میل به آن عمل یعنی «حال» در دل حاصل شده باشد و «حال» فقط با «معرفت» به وجود می آید.

اصول اعتقاد: امام و سلطان هنگامی رفتار نیکو دارند که به چهار اصل عمده معتقد باشند. این اصول تحت اشکال گوناگون در کلیه آثار غزالی آمده و در مستظهری و نصیحة الملوک بدانها تصریح بیشتری شده

۱- با رسایل مقایسه کنید، چهارم، ۸۳.

۲- مستظهری، ۱۹۵ - ۲۰۱ - نصیحة، ۱۲ - ۳۲ (متن عربی).

است.^۱ ما قبلاً در مبحث سیاست در رابطه با علم انسان از آن‌ها یاد کردیم. اینک به اختصار به آن‌ها اشارت می‌کنیم:

اصل اول - امام و سلطان باید به این مطلب مؤمن باشند که «دنیا منزلگاه است نه قرارگاه». و آدمی در دنیا بر صورت مسافری است که رحم‌مادر اول منزل اوست و گور و لحد آخر منزل اوست و وطن و قرارگاه پس از آنست. و هر سالی که از عمر می‌گذرد چون مرحله‌ای است و همراهی چون استراحتی که مسافر را بود و هر هفته‌یی چون آبادانی که در راه پیش آید و هر روزی چون فرسنگی و هر نفسی چون گامی.^۲ برای انجام سفر آدمی به توشه و زاد نیازمند است. توشه سفر دنیا هم چنان که خدا در کتابش تصریح کرده، تقواست. آن کس که در این دنیا زاد تقوی نکند، بسان مسافر بی توشه و زاد به گمراهی و هلاکت می‌افتد؛^۳

اصل دوم - همان طور که در حدیث آمده، مرکز تقوی، قلب است. بنابراین ابتدا قلب را باید اصلاح و تزکیه کرد. سایر اعضا از قلب متابعت دارند. اصلاح قلب تَطْهِیر آنست از متعلقات دنیوی. زیرا عشق به دنیا، ریشه و مادر جمیع سیئات است.^۴ خلاصه آن که آدمی در برابر «انتخاب» واقع شده. یا باید مزایای این دنیا را انتخاب کند یا مزایای دنیای دیگر را. اجتماع این دو مثل

۱- مستظهری، ۱۹۵ - ۲۰۱ - نصیحة، ۵ - ۱۱ (متن عربی) و متن

فارسی از ص ۵۲ به بعد.

۲- نصیحة، ۹ - ۱۰ (متن عربی) - ۵۲ - ۵۳ - (متن فارسی).

۳- مستظهری، ۱۹۵.

۴- میزان - ۳۰/۳۳.

جمع میان آب و آتش غیر ممکن است. وقتی آدمی می تواند به این «انتخاب» دست یازد که نسبت به خطرات دنیا و سعادت آخرت معرفت کافی داشته باشد. در چنین حالتی طبیعتاً «انتخاب» خود به خود انجام می گیرد، «زیرا با ترك معشوقه يكشبه دنیا، سعادت ابدی دنیای دیگر تأمین است» و «رها کردن هزار چیز در برابر يك چیز، عقلایی نیست. اما ترجیح هزار چیز به يك چیز ناپایدار از عهده تشخیص هر عقل سلیمی ساخته است»^۱؛

اصل سوم - امام که نماینده خدا در این دنیا است، رسالت عمده اش اصلاح آدمیان است ولی «آنکس که به اصلاح اهالی مملکتش قادر نباشد، هرگز به اصلاح جمیع آدمیان قادر نخواهد بود و نیز هیچ کس نتواند ساکنین مملکتش را اصلاح کند پیش از آن که اهل منزلش را اصلاح نکرده باشد و کسی تواند اهل منزلش را اصلاح کند که قبلاً خود را

۱- مستظهری، ۱۹۸۰.

این مطلب در نصیحة الملوك به عین عبارت چنین آمده است:

«و بدان ای سلطان عالم که راحت دنیا روزی چند است و آن نیز منقض و به رنج آمیخته . و سبب آن راحت جاودانه که باقی خواهد بودن در آخرت فوت خواهد شدن و آن پادشاهی بی نهایت است. پس بر عاقل آسان بود روزی چند صبر کردن برای آسایش جاویدان ؛ که اگر کسی معشوقه بی دارد و او را گویند اگر امشب پیش معشوقه شوی ، نیز هرگز او را باز نبینی ؛ و اگر امشب صبر کنی ، هزار شب او را به تو تسلیم کنیم بی رنج و بی خطر ، اگر چه عشقی عظیم بود صبر يك شبه برای هزار شب آسان بود و مدت دنیا هزار يك مدت آخرت نیست ، بل که بازان هیچ نسبت ندارد که آن بی نهایت است و درازی آن دوهم نیاید» ص ۵۴ - ۵۵ . (چاپ ۱۳۵۱). مترجم.

اصلاح کرده باشد»^۱.

تحقق اصلاحات غیرممکن است مگر آن که امام بر شرع و عقل تکیه کند و بر خشم و هواهای خویش چیره شود). امام بسان سایر افراد باید هوای نفس را سرکوب کند ولی از این نکته غافل نباید شد که شرط خدمت خدا، سلامت بدن است. بنابراین وی به حفظ سلامت و رفع نیازهای جسمانی موظف است بدان شرط که بدن را فرمانده خویشتن نکند؛^۲

اصل چهارم - امام که قدرت را در اختیار دارد باید مثل سایر افراد بدانند که آدمی از صفات ملکیه و بهیمیة ترکیب شده و انسان حد وسط ملک و انسان قرار دارد. به فرشتگان شبیه است زیرا صاحب علم است، خدا را عبادت می کند و به طور کلی می تواند واجد کلیه تقواها شود. به عکس از جهت دیگر، به لحاظ شهوت، غضب، کینه و نظیر آنها به حیوانات شباهت دارد.^۳ بنابراین آدم پرهیزگار می تواند روزی به دنیای فرشتگان پیوندد و آدمی که از هواهای نفسانی خویش تبعیت کند، به دنیای حیوانات خواهد پیوست. البته در این دنیا، آدمی هیأت و جنبه ظاهری خویش را حفظ می کند، اما دردنیای دیگر که کیفیت بر هیأت مقدم است، انسان به شکل همان حیوانی درمی آید که در این دنیا، صفات او را درخود جمع کرده است.^۴

۱- مستظهری، ۱۹۸.

۲- مستظهری، ۲۰۰.

۳- مستظهری، ۲۰۱.

۴- مستظهری، ۲۰۱.

اصول‌گرددار: اولین وظیفه امام و سلطان و امیر و اصولاً هر فردی، داشتن ایمان است. ایمان عبارتست از معرفت و اعتقاد. مرکز ایمان قلب است که توسط سایر اعضای بدن در اعمال و افعال آدمی تظاهر می‌کند. اعمال و افعال مذکور که نشانه استحکام و عمق ایمانند به سهم خود به تقویت ایمان کمک می‌نمایند.^۱ حسن عمل رئیس جامعه، قبل از هر چیز منوط به درجه اطاعت از خداوند است. اطاعت از خدا یعنی انجام فرائض که وی واجب فرموده و اجتناب از اموری که ممنوع فرموده است. رعایت عدالت نسبت به مردم نیز جزو اطاعت خداوند به‌شمار می‌رود. زیرا اگر خدای نسبت به حق خود بخشاینده است، در عوض از تجاوز به حقوق مخلوقاتش به سختی درمی‌گذرد.^۲ به نظر غزالی، امام یا سلطان با رعایت و اجرای ده اصل زیر می‌توانند وظایف خود را به طریق صحیحی به‌انجام رسانند:

۱- «آن‌که در هر واقعه‌یی که پیش آید، تقدیر کند که او رعیت است و دیگری والی و هر چه به‌خود نپسندد، هیچ مسلمان را نپسندد؛ و اگر بپسندد غش و خیانت کرده باشد در ولایت».^۳ به‌علاوه مؤمنین اعم از رئیس و مرئوس یکی هستند و همه باید در تحمل سنگینی مبارزه و حیات شرکت کنند. چنان‌که «روز بدر رسول صلوات الله علیه در سایه نشسته بود. جبرئیل علیه السلام پیامد، گفت تو درسایه و اصحاب در آفتاب چگونه بود. بدین قدر با وی عتاب کرد....»؛^۴

۱- مستظهري، ۱۹۵ - ۱۹۸ - نصیحة، ۵ - ۱۱ (متن عربی).

۲- نصیحة، ۱۲ (متن عربی).

۳- نصیحة، ۴۶ (متن فارسی).

۴- مستظهري، ۲۵۲ - نصیحة، ۴۶.

۲- رئیس مطلوب اوست که «همیشه تشنه باشد به دیدار علمای دین و حربص بود بر شنیدن نصیحت ایشان و پرهیز کند از دیدار علمای حربص بر دنیا که او را ثنا و دعا گویند و عشوہ دهند و خشنودی او طلب کنند تا از آن مردار حرام که در دست وی است چیزی به مکر و حیلت بدست آورند»^۱. علمایی را که غزالی به عنوان شاهد نام می برد همگی از زهاد، عباد و صوفیانی بودند. در میان آنان فقیه به چشم نمی خورد. فی المثل از شقیق بلخی و فضیل بن عیاض یاد می کند که هارون الرشید از آنان راه می جسته است و نیز از محمد بن کعب قرظی اسم می برد که عمر بن عبدالعزیز از وی در مورد عدالت و سایر مسائل راهنمایی طلبیده است؛^۲

۳- امام عادل «انتظار ارباب حاجات را بر درگاه خویش حقیر نشانسد و از آن خطر حذر کند و تا مسلمانان را حاجتی بود به هیچ عبادات نوافل مشغول نشود، که گزاردن حاجات از همه نوافل فاضل تر است»؛^۳

۴- سلطان نیکو رفتار اوست که «خویشان را عادت نکند [کذا] که به شهوات مشغول شود... جامه های نیکو پوشد و طعام های خوش خورد، بل باید که در همه چیزها قناعت کند [که] بی قناعت عدل ممکن نشود».^۴

عمر خلیفه ثانی که فقط دو جامه داشت: یکی برای منزل و دیگری برای مجلس، وقتی کره و گوشت را با هم در سفر گذاشت مورد انتقاد سلمان فارسی واقع شد.^۵

۱- نصیحة، ۲۷.

۲- مستظہری، ۲۰۲ - نصیحة، ۲۷، به بعد.

۳- مستظہری، ۲۰۳ - نصیحة، ۴۷.

۴- نصیحة، ۴۸.

۵- مستظہری، ۲۰۳.

۵- صاحب قدرت مثل بقیه افراد ، مکلف به انجام عبادات واجب است . اما تکلیف وی از دیگران سنگین تر است . وی نه تنها باید نماز و روزه و حج را انجام دهد، بلکه علاوه بر این، باید از طریق خدمت به مردم در نهایت تواضع و عدالت و رحم و عطوفت، خدای را عبادت و طاعت کند . امام و سلطانی را که بدین طریق از عهده تکالیفشان برآیند، در آخرت بهترین پادشاهان را دریافت می کنند ، به عکس چنانچه از انجام وظایف خویش سر باز زنند ، در دنیای دیگر به عذابی گرفتار خواهند شد که بعد از عذاب خاص کفار اشد عذاب است؛^۱

۶- «آن که همه کارها تا تواند به رفق کند نه به درشتی».^۲ در این مورد امثله بسیاری از رویه اسلاف وجود دارد . مثلاً وقتی هشام بن عبدالملک خلیفه اموی از ابوحازم که یکی از اعظم علمای زمان بود پرسید : «تدبیر نجات چیست در کار خلافت . گفت آن که هر درمی که ستانی از جایی ستانی که حلال بود و به جایی نهی که به حق بود»؛^۳

۷- «آن که جهد کند تا همه رعیت ازو خشنود باشند با موافقت شرع بهم و باید که والی بدان غره نشود که هر که بدو رسد او را ثنا گوید ، تا پندارد که همه رعیت ازو خشنودند، و آن همه از بیم بود، بل باید که معتمدان را فرا کند تا [نیک] تجسس کنند و احوال وی از خلق پرسند، که عیب خویشتن از زبان مردمان بتوان دانستن».^۴ ولی به هر حال این امر پذیرفتنی نیست که حاکم به منظور جلب رضایت اتباعش قواعد

۱- مستظهری، ۲۰۳.

۲- نصیحة، ۴۹.

۳- مستظهری، ۲۰۵ - نصیحة، ۴۹.

۴- نصیحة، ۵۰.

و مقررات شرعی را نقض نماید.^۱

۸- امامت و سلطنت اگر خطراتی دربر دارد از مزایای دنیوی و اخروی عاری نیست. چنانچه امام شرایط مربوط به امامت را بپذیرد و قواعد آن را رعایت کند، مردم را به سوی سعادت رهبری کرده است. به عکس، چنانچه قدرت خود را به قدرت مطلق العنانی تبدیل کند، جامعه به سوی شقاوت رهنمون شده است. بدین جهت ضرور است که امام بخوبی و کمال از قواعد شرعی آگاهی داشته باشد؛^۲

۹- امام نه تنها باید از علمای معاصرش استرشاد کند، بلکه باید از اقوال علماء ائمه پیشین به خصوص خطابه های خلفای اربعه و نیز نصایحی که مردان خدا به امرای هم عصرشان نموده اند استفاده کند. در این زمینه، غزالی به عنوان مثال برخی از مکتوبات و خطابات گذشتگان را در مستظهري آورده.^۳ بعضی مثل نامه عمر به ابو موسی اشعری به دوران راشدین مربوط است.^۴ بعضی دیگر به عصر اموی تعلق دارد از آن جمله خطابه ایست که عبدالرحمن بن ابی بکر (متوفی به سال ۱۰۱ هجری) برای معاویه عنوان کرده است.

همچنین می توان از خطابه شدید ابوحازم (متوفی به سال ۱۴۰ هجری) یاد کرد که در طی آن از سیاست اموی، به خصوص از سیاست عبدالملك و پسرش سلیمان^۵ به شدت انتقاد شده است. از خلال خطابه

۱- مستظهري، ۲۰۶ - ۲۰۸.

۲- مستظهري، ۲۰۸ - ۲۱۱.

۳- مستظهري، ۲۱۲ - ۲۲۰.

۴- مستظهري، ۲۱۲.

۵- مستظهري، ۲۱۵ - ۲۱۷ - اشارتی که غزالی در نصیحة الملوك به امویان -

مذکور می‌توان نظر غزالی را نیز نسبت به نظام اموی استنباط نمود .
 از عباسیان ، خلیفه مهدی ذکر شده که مورد خطاب و نصیحت
 صالح بن بشیر (متوفی به سال ۱۷۲ یا ۱۷۶ هجری) شاگرد حسن بصری
 واقع شده و نیز از [هارون] الرشید اسم برده شده است . خلیفه مذکور ،
 مورد انتقاد کسانی نظیر شقیق بلخی (متوفی به سال ۱۹۴ هجری) و
 فضیل بن عیاض (متوفی به سال ۱۸۷ هجری) قرار گرفته است؛^۱
 ۱۰- دیگر اینکه امام باید حلیم النفس باشد . در این باب غزالی از خصیصه
 عمده معاویه الهام گرفته و آن را در نظریه سیاسی خویش وارد کرده
 است . امام باید بتواند بر خشم خویش چیره شود و نیز قادر به عفو
 و بخشایش باشد . زیرا عفو یکی از وسایل حکومت است . سلطان
 به طور کلی آدم مغرور و انتقامجویی است . از این جهت ، اگر وی
 بتواند بر غضب خود غالب آید به پیامبران و اولیاء نزدیک شده و اگر
 غضب بر او غالب آید ، به حیوانات نزدیک شده است . در این جا نیز
 غزالی مثالهای متعددی می‌آورد . از عیسی ، محمد ، زین العابدین و
 زهادی نظیر مبارک بن فضال بصری (متوفی به سال ۱۶۴ هجری) شاگرد
 حسن بصری یاد می‌کند . مبارک موفق شد منصور را از تصمیمی که
 در حالت غضب اتخاذ کرده بود ، بازگرداند.^۲

→ می‌کند همگی جنبه انتقادی ندارند . فی‌المثل عبدالملک خلیفه آباد کننده معرفی
 شده که اتباعش از وی تبعیت می‌کرده‌اند (ص ۶۰) ، در عوض از سلیمان بن عبدالملک
 به عنوان خلیفه عیاش و خوشگذران یاد شده . (ص ۶۰) به عکس از همر بن عبدالعزیز
 به عنوان خلیفه متقی که اثر نیکویی بر روی اتباع خویش گذاشته ، تجلیل شده است
 (ص ۶۱).

۱- مستظهری، ۲۱۳ و ۲۱۷.

۲- مستظهری، ۲۲۰ - ۲۲۵ - نصیحه، ۲۵ - ۲۸ (متن عربی).

بهترین نتیجه‌ای که از بیان و تشریح قواعد فوق می‌توان گرفت همانست که غزالی در نصیحة الملوک آورده است. و پیش از آن، در کتب دیگرش به ویژه در مستظهري و در احیاء بستان اشارت شده است.^۱ نتیجه آن‌که، امام قبل از هر چیز باید عدالت را مورد توجه قرار دهد و از هر گونه بی‌عدالتی نسبت به اتباع خویش بپرهیزد. به علاوه امام باید مراقب باشد که عمال و نزدیکان و نمایندگانش به مردم اجحاف و تجاوز نکنند.

امام و سلطان به اجرای عدالت توفیق نمی‌یابند مگر آن‌که آن را نسبت به شخص خویش اجراء کرده باشند. به عبارت دیگر، اینان باید عقل را که تنها محکی است که می‌تواند از واقعیت نهفته اشیاء پرده بردارد میزان عمل خویش قرار دهند و شیفته جذابیت ظاهری امور نشوند. ولی عقل نیز محتاج به کمک و یاری است. عقل به تنهایی قادر نیست که برای زندگی اجتماعی مقررات و محرمات لازمه را وضع نماید. در اینجا شرع به کمک عقل می‌آید. بنابراین امام و سلطان باید شرع را بشناسند. شناخت شرع مستلزم توسل به علمای شرع است. زیرا بعد از انقطاع نبوت، علماء امانت‌داران شرعند. اینانند که باید آن‌را به دیگران تعلیم دهند، تفهیم و منتقل کنند. پنجم. علمای شرع: * بعد از خلفاء، سلاطین و سایر صاحبان قدرت، علمای شرع دومین قشر بزرگ اجتماعی را تشکیل می‌دهند. اینان همچنان که در حدیث آمده است، ورثه پیغمبرند.^۲ در طبقه بندی ارزشها، مقام علماء،

۱- نصیحة، ۲۳ و ۱۴۴ - ۱۵۴ (متن عربی) در سألہ ارزش و مقام «عقل»

مقایسه کنید با مستصفی، یکم، ۲ - ۳.

* - از اینجا تا ابتدای فصل ششم کتاب حاضر معادل است با باب ششم احیاء، ترجمه فارسی، یکم، ۱۷۴ به بعد تحت عنوان: «در آفات علم و بیان علامات علمای آخرت و علمای بد». مترجم.

۲- احیاء، یکم، مستظهري، ۲۰۲ - نصیحة، ۱۸ (متن عربی).

حتی بر مقام صاحبان قدرت سیاسی مقدم است. مگر آن که کسانی که قدرت را در اختیار دارند، خود، بسان خلفای راشدین عالم جامع الشرایط باشند. غزالی در نصیحة الملوك علت تقدم مقام عالم را بر مقام سلطان بدین نحو بیان می‌کند که در میان آدمیان، دو طبقه افضل بر دیگرانند: طبقه انبیاء و طبقه سلاطین.^۱ پس از رحلت پیغمبر و انقطاع دائم نبوت، رسالت انتقال محتوای وحی (وصیت)، تشریح آن برای نسلهای بعدی و زنده نگاه داشتن آن، در وظیفه علمای شرع است. از این جهت، برای شناخت قواعد شرع، کلیه اعضای امت از رئیس گرفته تا افرادی که در قشرهای پایین اجتماع قرار گرفته‌اند، به راهنمایی علماء نیازمندند. بنابراین خدمت علماء برای حیات اجتماعی خدمتی است ضروری، ولی عده علمایی که برای ادای این مهم واجد خصایص و شرایط لازم باشند، بسیار قلیل و اندک است. همان‌طور که در پیش دیدیم، غزالی در تمام طول حیات و در کلیه نوشتجاتش، علیه ارتشاء و فساد علماء به‌طور خستگی‌ناپذیری جنگیده است. وی در مقابل علمای فاسد که اکثریت این طبقه را تشکیل می‌دهند، از علمایی تمجید و حمایت می‌کند که قبل از آن که به اصلاح توده مردم و صاحبان قدرت بر آیند خویشتن را اصلاح نمایند. در ضمن در کتاب احیاء، غزالی به مقایسه علمای خوب و علمای بد می‌پردازد.^۲ منتهی نظر واقعی و قضاوت قطعی غزالی درباره علماء و خصایل اخلاقی و علمی آنان و رسالت اجتماعیشان، وقتی روشن میشود که بدو از آراء او در مورد همین مسأله که در بخشهای دیگر احیاء و نیز در نصیحة الملوك و مستصفی عنوان کرده است، آگاهی یابیم.

۱- نصیحة، ۵۰ (متن عربی).

۲- احیاء، یکم، ۷۲ - ۷۳.

خصایل اخلاقی علمای صالح : غزالی در آثار خود ، يك سلسلهٔ خصایل اخلاقی را عنوان می‌کند که همگی در جهت واحدی سیر می‌کنند. عالم قبل از هر چیز ، آدمی است که به متعلقات دنیوی بی‌توجه است. علم را به خاطر نفس علم و منحصرأ برای جلب رضای خدا می‌جوید . وی نه تنها پی ثروت اندوزی نمی‌رود ، بلکه از کسب جاه و مقام گریزانست . زیرا کسب جاه و مقام از عشق به ثروت بسی خطرناکتر و زیانبخش‌تر است.^۱ عالم صالح ، همیشه در معیشت ، خوراك ، پوشاك ، مسكن و اثاث حد اعتدال را رعایت می‌کند و از زیاده‌روی و افراط می‌پرهیزد.^۲ وی همیشه متواضع و خموش و بردبار است ، از بار رسالتی که بر دوش دارد غمگین و متأثر است. ترس از خدا در حرکاتش ، راه رفتنش ، سخن گفتنش و خاموش ماندنش و حتی در نوع جامه‌اش متجلی است. به طوری که هر کس به وی نظاره کند ، بلافاصله متوجه ذات پروردگار می‌شود. سخنان سبك گفتن و خندهٔ بلند کردن ، شایستهٔ رفعت او نیست.^۳

عالم صالح از معاشرت با صاحبان قدرت اجتناب می‌ورزد و مداحی و تملق اقویا را نمی‌کند . از استقلال شخصیت خویش استفاده کرده و در مواقع لازم ، صاحبان قدرت را به تکالیفی که بر عهده‌شان گذاشته شده ، فرا می‌خواند . به مناسبت به وی اندرز می‌دهد یا از او انتقاد می‌کند.^۴ عالم صالح ، تنها به کسب آن دسته از علوم می‌پردازد که برای خود او و دیگران مفید فایده باشند . وی از تحصیل علوم بسی فایده و بی‌بهاء اجتناب

۱- احیاء، یکم، ۵۳ - ۵۵.

۲- احیاء، یکم، ۵۸ - ۶۰.

۳- احیاء، یکم، ۶۶ - ۶۸.

۴- احیاء، یکم، ۶۰ - ۶۱.

می‌ورزد.^۱ از بین کلیه علوم، خصوصاً به‌علوم می‌توجه می‌کند که جنبهٔ عملی دارند (علم‌الاعمال) و ریشهٔ انحراف و فساد را استخراج می‌نماید. غزالی در این باب، به‌عنوان نمونه از حسن بصری یاد می‌کند «مردی که سخنانش از همه بیشتر به‌سخنان پیغمبر نزدیک است و رفتارش از همه نزدیک‌تر به‌رفتار صحابه است». غزالی سپس می‌گوید که علم‌الاعمال که از میان صحابه، حدیفه به‌تخصص در آن اشتها داشته است «در عصر ما متروک مانده است».^۲ دیگر این که عالم صالح با ارادهٔ مصمم و مستمر به‌معرفت باطن خویش می‌پردازد. هم‌چنان که امام علی گفته است: اسرار قرآن را بهتر می‌توان از راه تعمق و گفتن ذکر کشف کرد تا از طریق تفسیر ظاهری.^۳ خصلت دیگر عالم صالح آنست که همان‌طور که قرآن دستور داده، آنچه را به‌دیگران تعلیم می‌دهد، خود نیز عمل می‌کند تا برای دیگران سرمشق قرار گیرد.^۴

شیوهٔ علمی عالم صالح: عالم خوب، عالمی است که در تحصیل معارف، تنها به‌متون و اقوال دیگران تکیه نکند. بلکه به‌بصیرت و فهم خویش نیز متکی باشد.^۵ زیرا فقط از شخص پیغمبر می‌توان در جمیع امور تقلید و تبعیت نمود و نه از اشخاص دیگر. ولی باید در نظر داشت که معنای تقلید از اقوال و افعال پیغمبر، نفوذ در اعماق و اسرار اقوال و افعال مذکور است. حتی تقلید از صحابه به‌این دلیل موجه است که اینان از نزدیک شاهد اوضاع و احوال نزول وحی و رفتار پیغمبر

۱- احیاء، یکم، ۵۸-۵۷.

۲- احیاء، یکم، ۶۸-۶۹.

۳- احیاء، یکم، ۶۳-۶۴.

۴- احیاء، یکم، ۵۵-۵۷.

۵- احیاء، دوم، ۳۸۷-۳۹۲ مقایسه کنید با میزان ۱۴۶/۱۶۱.

بوده‌اند.^۱ در نظر غزالی، هیچ چیز ارزش تجربه عینی را ندارد. به همین جهت وی نسبت به شیوه علمایی که به متون اعتبار بیش از اندازه می‌دهند، اظهار بی‌اعتمادی می‌نماید.

غزالی نسبت به متون بی‌اعتماد است زیرا آنها را «محادثات» می‌داند. یعنی چیزهایی که در عصر صحابه و جانشینانشان وجود نداشته و در اعصار بعدی به وجود آمده است. در اینجا غزالی روبه ابوبکر وعده‌ای دیگر از صحابه را مثال می‌آورد که بدو با جمع‌آوری (تصحیف) قرآن مخالفت کردند. زیرا معتقد بودند که این کار را شخص پیغمبر نکرده است، بنابراین انجام آن مجاز نیست. تا این که عمر بالاخره پس از مباحثات زیاد و احتجاجات بسیار مبنی بر آن که لازمه جلوگیری از بروز شبهات بعدی، جمع‌آوری آیات قرآن در متن واحد و مطمئنی است، موفق شد که رضایت این دسته از صحابه را جلب نماید.^۲ انتقاد احمد بن حنبل نیز به مالک در مورد جمع‌آوری احادیث در کتاب موطأ به همین خاطر است که وی با این کار بدعتی گذاشته و کاری را که صحابه نکرده‌اند، او کرده است. غزالی معتقد است که دین از وقتی به ضعف گرایید که کتب کلامی تعدد یافت. می‌توان گفت که این عمل از میانه قرن چهارم هجری آغاز شد.^۳

عالم خوب، در مقابل بدعت‌ها و آراء جدید، با مراقبت و احتیاط رفتار می‌کند، ولو آن که اکثریت مردم به آن بدعت‌ها و آراء پیوسته باشند. عالم باید سد زمان را بشکافد و ببیند مسائل در عصر صحابه به چه صورتی بوده‌اند. غزالی در احیاء مطلب زیر را به شیوه‌ای بیان می‌کند که گویی

۱- مستظهری، یکم، ۲۶۰ - ۲۶۴.

۲- احیاء، یکم، ۷۰.

۳- احیاء، یکم، ۷۰.

راقم آن سطور، یکی از حنبلیان است. وی می نویسد: «اعلم واقرب اشخاص به حقیقت کسی است که رفتارش به رفتار صحابه شبیه باشد و طریقت اسلاف را خوب بشناسد».^۱ چون «غالب چیزهایی که امروزه مستحسن شمرده میشوند، در روزگار صحابه، منکر بوده اند». مثلاً ساختن مساجد پر زین و زیور و صرف مبالغ هنگفتی در این راه، یا کوشش و وقتی که در راه یافتن لطایف و ظرایف جدل به مصرف می رسد، اموری هستند که در عصر اول اسلام جزو منکرات شمرده می شده اند. و حال به خطاء، جزو وسایل تقرب به خدا به حساب می آیند.^۲ هم چنین، تغنی در قرآن و اذان و نیز وسواسی که در طهارت به کار برده می شود و بعضی برای زدودن پلیدی کوچکی از لباس خود، به هزار شیوه و حیلۀ متوسل می شوند و حال آن که به هنگام خوردن و آشامیدن، هر چه به دستشان می رسد، می خورند و می نوشند، - این قبیل کرده ها نیز بدعت محسوب می شوند.^۳ در باب بدعت گذاری، غزالی شواهد تاریخی متعددی می آورد، منجمله این که وقتی مروان برای نماز عید فرمان داد منبری بر روی مصلی بگذارند، مورد انتقاد ابوسعید خدری واقع شد و ابوسعید استدلال می کرد که چنین کاری در عصر پیغمبر سابقه نداشته و شخص پیغمبر به هنگام صحبت با مردم، بر قوس یا عصایی تکیه می کرده است و منبری وجود نداشته است.^۴

در پایان، غزالی چنین نتیجه می گیرد که بدعت گذاری، از عدم اطاعت از حکومت خطرناک تر است. بدعت گذاری در واقع سقوط دادن

۱- احیاء، یکم، ۷۰.

۲- احیاء، یکم، ۷۱.

۳- احیاء، یکم، ۷۱.

۴- احیاء، یکم، ۷۱ - ۷۲.

حکومت است. خدا اگر عدم اطاعت از حکومت را ببخشد از اقدام به سقوط آن چشم نمی‌پوشد.^۱

عالم خوب و مسأله یقین: عالم خوب با رعایت سنت و میراثی که اسلاف باقی گذاشته‌اند، مسائل را با عقل نظری خویش سنجیده و همواره در صدد یافتن «یقین» است. یقین چه در مسائل نظری از قبیل حکمت الهی و چه در مسائل عملی نظیر فقه و اخلاق، سرمایه دین محسوب می‌شود.^۲ یقین از جنبه نظری، عبارت است از انعطاف نفس به تصدیق به امری. پله اول مشی فکری «شک» و «رد» است. چنان که وقتی کسی درباره آدمی از شما سوال می‌کند که حتی هویت او بر شما مجهول است و از شما می‌خواهد بگوید آیا خدا وی را مجازات خواهد کرد یا نه؛ مسلم است که در این مورد نه می‌توان جواب مثبت داد و نه جواب منفی.^۳ پله دوم «ظن» است. در این مرحله، آدمی به یکی از دو راه حل ممکن متمایل می‌شود، بی آن که از انتخاب خود، اطمینان قطعی یافته باشد. مثلاً اگر کسی بپرسد آیا فلانی را خدا عذاب خواهد کرد و شما می‌دانید که شخص مورد بحث آدم متقی و صالحی است، در این صورت می‌توان به دلیل ظاهر امر، جواب منفی داد. ولی این امکان نیز وجود دارد که باطن عمل آن شخص با ظاهر آن متفاوت باشد و خداوند او را به دلیل واقعیت اعمالش که بر شما پوشیده است، مجازات کند.^۴

مرحله بعدی، مرحله «اعتقاد» است. در این مرحله، آدمی امری را

۱- احیاء، یکم، ۷۲.

۲- احیاء، یکم، ۶۴.

۳- احیاء، یکم، ۶۴.

۴- احیاء، یکم، ۶۴.

می‌پذیرد با اعتقاد به اینکه پذیرش وجه مخالف آن، غیرممکن است. ولی «اعتقاد» معرفت کامل و صددرصد مطمئن محسوب نمی‌شود. زیرا ممکنست پس از غور و بررسی، آدمی به این نتیجه برسد امری را که پذیرفته است، امر یقینی نیست بلکه فقط امری است ممکن. غزالی خاطر نشان می‌سازد اکثریت قاطع کسانی که به دین گرویده‌اند در این مرحله از یقین جای دارند. به همین نحو است وضعیت پیروان فرقه‌های مختلف که حقیقت را منحصر به فرقه خود می‌دانند و تبعیت از بنیانگذار فرقه را ضروری می‌شمارند. باید گفت، این گونه گروندگی‌ها، منحصرأ بر «سماعیات» بنا شده‌اند.^۱

معرفت واقعی که زداینده هر گونه امکان شکی بوده و به یقین کامل منتهی شود، معرفتی است که از طریق «برهان» حاصل شود.^۲

برای ایضاح مطلب، غزالی این مثال را می‌آورد که اگر از آدم خردمندی پرسیده شود، آیا چیزی هست که ابدی و قدیم باشد، قطعاً وی بلافاصله نمی‌تواند به این سوآل جواب دهد. زیرا «قدیم» چیزی نیست که مثل خورشید قابل روئیت باشد. به اضافه علم به این که «قدیم» وجود دارد، علمی نیست ازلی و قطعی شبیه علم به این که عدد دو بزرگتر از عدد واحد است.^۳ معذک، انبوه مؤمنان قائل به وجود «قدیم» می‌باشند و این امر را از لحاظ عقیدتی و دینی پذیرفته‌اند و وظیفه عالم واقعی آنست که این اعتقاد را از مرحله اعتقاد سنتی به اعتقاد عقلی منتقل کند و از طریق برهان، به مرحله یقین مطلق برساند.

بدهات ضروری که همیشه اساس اینگونه استدلال‌انست، یا از طریق

۱- احیاء، یکم، ۶۴.

۲- نگاه کنید به مستصفی، یکم، ۱۰-۵۵.

۳- احیاء، یکم، ۶۵.

حواس حاصل می‌شود یا از طریق عقل و یا به وسیله تجربه عینی. تواتر نیز از اموری است که باید مورد قبول عقل واقع شود. بنابراین در مسائل دینی نیز می‌توان به همان درجه از یقین قطعی رسید که در مسائلی که در دسترس حواس یا عقل محض قرار گرفته‌اند.^۱ در هر صورت سرچشمه هر معرفتی، انعکاسی است از تجلی خدا.

درجه یقین علماء باید از یقین دیگران بالاتر باشد. چون علماء نه تنها از جنبه نظری رسالت توضیح و تشریح شرع را بر عهده دارند، بلکه عهده دار اجرای قواعد شرعی نیز هستند. یقین باید در عالم به درجه ای نفوذ کرده باشد که يك فکر در جان کسی که به حقیقت آن فکر اعتقاد پیدا کرده است. در غیر این صورت مثل او به مثل آدمی شبیه است که به مرگ «یقین» ندارد. در حقیقت، در اینجا یقین نداشتن این شخص به مرگ بدان معنی نیست که وی به مردن خود ایمان نداشته باشد، بلکه رفتار و کردار وی طوری است که گویی هرگز نخواهد مرد. از این رو، وی تکالیف دینی خود را که آدمی را برای سفر مرگ و محاکمه الهی آماده می‌کنند، رها می‌کند.

خلاصه آن که یقین به «بدنه درخت تنومندی می‌ماند که به شاخه و برگ و میوه تقسیم می‌شود».^۲ از یقین به وحدانیت خدا و به وجود خالق قهار، نظریه علیت نتیجه می‌شود و واسطه‌ها از بین می‌روند و آدمی یقین پیدا می‌کند خداست که رزق هر کسی را تعیین می‌کند و انسان بایست به خداوند توکل کامل داشته باشد.^۳ هم چنین، یقین به این که خدا عمل خوب را پاداش و عمل بد را جزا می‌دهد، هر چند این اعمال کوچک و ناچیز

۱- مستصفی، یکم، ۴۴-۴۹

۲- احیاء، یکم، ۶۵.

۳- احیاء، یکم، ۶۶.

باشند، آدمی را به یقین دیگری هدایت می کند که عبارتست از این که اطاعت از پروردگار به سعادت اخروی و عدم اطاعت از او به شقاوت ابدی می انجامد.^۱ و نیز یقین به این مطلب که خدا به بطن افکار و حقیقت اعمال آدمیان آگاهست، به این یقین منتهی می شود که آدمیان نه تنها باید حسن عمل داشته باشند، بلکه باید در باطن خویش نیز، - نیت خیر - داشته باشند.^۲

رسالت و نقش علمای شرع: علماء در جامعه نقش های مهم و متعددی ایفاء می کنند که اهم آنها بدین قرار است: نقش اول علماء انتقال شفاهی (روایت) اصول شرع یعنی قرآن و سنت است. علماء باید به خصوص مراقب باشند که روایات متون، علاوه بر شرط اسلام و تکلیف (بلوغ شرعی) واجد شرط عدالت و دقت نظر نیز باشند.^۳ نقش دوم علماء تفسیر قرآنست بر اساس احادیث و سنن. امر تفسیر قرآن باید به تفاسیر پیشین و به ویژه تفسیر عبدالله بن عباس توجه شود. ولی تفسیر قرآن، نقل تفاسیر قبلی نیست. بلکه مفسر باید با توجه به اوضاع و احوال عصر خویش، نظر شخصی خود را نیز بیان کند. چه بسا آن نظر حاوی معانی جدید و تازه ای باشد.^۴ علاوه بر نقش های مذکور، علماء که حافظ و مفسر شرعند و شرع بدون وجود آنان، فعلیت پیدا نمی کند، مشیران امت نیز هستند. اینانند که به کلیه اعضای امت از رئیس گرفته تا افراد عادی، راه می نمایند. علماء در میان راه حل ها و استدلالات، به سطح فکری و علمی اشخاص توجه می کنند. بانخبگان به همان قسم سخن

۱- احیاء، یکم، ۶۶.

۲- احیاء، یکم، ۶۶.

۳- مستصفی، یکم، ۱۵۵-۱۶۲.

۴- احیاء، یکم، ۲۶۵-۲۶۴-۲۶۰.

نمی‌گویند که با عوام.^۱

از آنجا که علماء، مشیران جامعه‌اند، حق صدور فتوی دارند. ولی امر فتوی امری است خطیر که عالم واقعی بدون بررسی دقیق مسأله به صدور آن مبادرت نمی‌ورزد. زیرا هیچ‌چیز بدتر از آن نیست که عالم فتوایی صادر کند که بر تحقیق و تفحص وی مبتنی نباشد. برحسب یکی از احادیث، سه‌گروه از حق صدور فتوی محرومند: امراء یعنی کسانی که فرمان می‌دهند، - عمال یا کسانی که مأمور اجرای فرمان‌اند و متکلفان یعنی اشخاصی که به منظور و مقصود خاصی فتوی می‌دهند.^۲

برای فتوی دادن، علماء نباید منتظر بنشینند که مورد سؤال قرار گیرند، بلکه در مواقعی که ضرور می‌بینند باید رأساً به راهنمایی و نصیحت بپردازند. چنانکه پیغمبر بر این امر سفارش نموده و گفته است که دین عبارتست از اصلاح برادرانه و تبادل نظر.^۳ بهمین نحو، علماء باید به شیوه اسلاف به وظیفه امر به معروف و نهی از منکر عمل نمایند و بی آن که از اطاعت حکومت سرپیچی کنند، با شهامت نسبت به رویه سلطانی که از مقررات شرعی متابعت نمی‌کند، اعتراض کنند.^۴

نقش عالم در جامعه، به نقش «شیخ» یا «مرشد» رباط می‌ماند که رهبری معنوی افراد را به عهده دارد. مهمترین و ارزنده‌ترین نقش عالم، تعلیم دادن و آموزاندن است. چون همان‌طور که در حدیث آمده، آموختن و آموزاندن دو وظیفه اولیه انسانی در برابر خداست.^۵

۱- الجام، از صفحه سه بعد.

۲- احیاء، یکم، صفحات ۱۶ و ۱۷-۶۳.

۳- احیاء، دوم، ۲۶۹.

۴- احیاء، دوم، ۲۹۲-۲۹۸.

۵- احیاء، دوم، ۲۹۹-۳۰۰.

بنابراین، می‌توان گفت در نظر غزالی - تعلیم - رسالت اصلی علماء است. تعلیم در بعد دینی و در بعد مادی. از این جهت، نظریه غزالی در این باب با نظریه باطنیه که غزالی آنها را «تعلیمیه» یعنی طرفداران «تعلیم» می‌خواند، تفاوت زیادی ندارد. منتهی، به شیوه‌ای که تعلیمیه در جلب افراد به کار می‌برند، اعتراض دارد. به دنبال بغدادی، غزالی در همان صفحات اول کتاب مستظهري به تشریح «حیله» های باطنیان می‌پردازد و نحوه عمل دعا را در خصوص عضوگیری شرح می‌دهد.

باطنیان وقتی شکارشان را به دام انداختند، سعی می‌کنند در او، نسبت به کلیه عقایدش شك ایجاد کنند و این مرحله، یکی از مراحل اصلی آماده کردن و تربیت عضو جدید به شمار می‌رود. بعد از مرحله «تشکیک» و شست و شوی مغزی، مرحله تبلیغ یا «دعوت» قرار دارد.^۱ مراحل بعدی ادامه همین مرحله‌اند. هنگامی که شخص بر اثر تبلیغات اولیه، به حد کافی مستعد شد، او را با اصول اساس مکتب خویش آشنا می‌سازند. اهم این اصول عبارتند از: قبول تعلیم امام معصوم، پذیرش این مطلب که تعلیم جدید مشابه تنزیل است و من بعد، تعلیم مذکور اساس عقیدتی است و بالاخره رجوع به نمایندگان امام برای فهم بیشتر مسائل و توضیح آنها. همان‌طور که در بالا گفته شد، نظریه غزالی در این باب تفاوت خیلی زیادی با نظریه تعلیمیه ندارد. منتهی، وی اساس تعلیم را بر اصول سنت قرار می‌دهد و نه بر امام معصوم و به خلاف تعلیمیه که برای دعا تشکیلات اداری منظم و دقیقی در نظر گرفته‌اند، غزالی در مورد علماء قائل به چنین تشکیلاتی نیست. ولی او نیز بسان تعلیمیه به اصل «تشکیک» معتقد است، به طوری که در منقذ در بجه دل را می‌گشاید و اعتراف می‌کند که خود نیز در مرحله‌ای از حیات، دچار شك

عقیدتی شده، درد کشیده و رنج برده است. حال غزالی در اثر آن تجربه، سعی دارد که نسبت به ارزش و اعتبار دنیا، خوشی‌ها و نیز مصیبت‌های آن، سراب‌ها و هم ورطه‌هایش شك ایجاد کند. تا پس از آن، بتواند فرد را از جهان ظاهر برکند و به عالم یقین و حقایق ابدی هدایت کند. وی نیز برای وصول به یقینیات و حقایق ابدی، رهبر معصوم و عاری از خطائی می‌جوید. این رهبر، امام معصوم نیست، بلکه شخص پیغمبر است. زیرا فقط نظر و سرمشق پیغمبر را می‌توان با ایمان کامل پذیرفت. چون نظر و عمل او، به‌طور مطلق، سرچشمه خوبی و سعادت و رستگاری جاوید است.

فصل ششم

هدف سیاست

بنا بر آنچه گفته شد، هدف سیاست چه در زمینه حکمت الهی و چه در مبحث فقه و حقوق عبارتست از تأمین سعادت انسان. سعادت انسان دو جنبه دارد: جنبه دنیوی و جنبه اخروی. سعادت دنیوی بر خورداری از اموری است نظیر سلامتی، خانواده، مال و اشکال مختلف احترام و ارزش اجتماعی. سعادت اخروی عبارتست از رستگاری و تمتع از لذات پاک و خالص بهشت و بالاخره در مرحله آخر، رویت آفریدگار.

هیچکس منکر آن نیست که انسان باید در این دنیا، امنیت جانی، خانوادگی، مالی و دینی داشته باشد. ولی این دنیا بالنفسه، هدف غایی نیست که آدمی بتواند امیدوار باشد جاودانه در آن خواهد ماند. دنیا، وطن واقعی آدمی نیست. گذرگاهی است، مرحله‌ای است برای تهیه مقدمات سفر اصلی. بنا بر این اگر هدف سیاست منحصر آ کسب مال، افتخار و قدرت باشد، جامعه محکوم به نابودی است. اگر ارضای تمایلات دنیوی، اصل

و غایت عمل انسانی قرار گیرد ، در این صورت جامعه‌ای به وجود خواهد آمد منحرف، مغرور و جاهل. چنین جامعه‌ای، حتی پیش از رسیدن موعد محاکمه الهی، در همین دنیا، خود به خود، متزلزل و نابود میشود. جامعه‌ای که خود، - هدف - خود است، جامعه‌ای است بت پرست .

به عکس ، مدینه فاضله ، یعنی جامعه‌ای که بر اساس دین و عقل استقرار یافته باشد، هدف دیگری نمی تواند داشته باشد جز هدایت اعضای خود به سوی سعادت غایی. چنین جامعه‌ای شبیه انجمن یا «طریقت» وسیع یارانی است که هر يك از آنان ، در جایی که خداوند برایشان مقرر داشته ، مستقر شده و همگی باهم، همکاری نموده و فعالیت های جسمانی ، دینی و اخلاقی خویش را بر پایه اصول اعتقادات واحد، به سوی جهت واحد ، یعنی تهیه و حصول سعادت ابدی متوجه میسازند.

به منظور وصول به این مقصد، اعضای جامعه آخر ، باید امور سه گانه زیر را در نظر داشته باشند : از خدا اطاعت کنند ، از منکرات و محرمات پرهیزند و خصایل و شرایط اخلاقی مقرر در شرع را تحصیل و به موقع اجراء گذارند .

اول. اطاعت پروردگار: اولین تکلیف آدمی ، اطاعت خداست . اگر خدا عالم را آفریده و قانونی مقرر داشته ، برای آنست که اطاعت و عبادت شود. در برابر حاکمیت مطلق «ربوبیت» خداوند ، اطاعت محض «عبودیت» مخلوقات قرار گرفته است و معنای عبودیت آنست که آدمیان خدای را چه در اعمال و چه در افکار، رب و حاکم منحصر به فرد خود بدانند.^۱

* این قسمت تا ابتدای « نماز » به طور کلی معادل « شرح عجایب دل » نخستین کتاب از ربیع مهلکات است. احیاء، ترجمه فارسی، ربیع مهلکات.

۱- این تیمه همین سخن را در رساله فی العبودیه آورده است. به صفحات

غیر از عبودیت، شکل دیگری از اطاعت متصور نیست. اطاعت از رئیس سیاسی، تنها وقتی معتبر و جایز است که در رابطه مستقیم با اطاعت خدا باشد. از این مطلب، نتایج مهمی ناشی می‌شود. نتیجه اول آن که در صورت عدم رعایت شرع، اعضای جامعه می‌توانند علیه رئیس جامعه، بشورند و انقلاب کنند. نتیجه دوم آن که، دولت می‌تواند به دین تکیه کند و حکومت مطلقه به وجود آورد و دین را وسیله‌ای قرار دهد برای سرکوب کردن اعتراض و مقاومت مردم. نتیجه سوم آن که چون رئیس دولت باید در رابطه مستقیم با خدا باشد، بنابراین امکان حق انتقاد برای افراد باقی است. از این‌رو، نظریه فوق می‌تواند اساس اصلاح اخلاقی جامعه قرار بگیرد.

اطاعت از خدا، حتی قبل از عبادت، مستلزم معرفت به اوست. دیدیم که نقطه حرکت «عمل»، معرفت است و «معرفت» به نوبه خود در قلب حالی ایجاد می‌کند که آن «حال» سبب اطاعت اعضاء و فعلیت «عمل» می‌شود. غزالی از این امر چنین نتیجه می‌گیرد که بنابراین بر جمیع اعضای امت، از رئیس گرفته تا مروؤس، فرض عینی است که اصول اعتقادات دین را به کمال و درستی بدانند و بدان معرفت پیدا کنند. زیرا يك جامعه پرهیزگار، جامعه‌ای است که اعضای آن مؤمن باشند.

معرفت خداوند: معرفت خدا درجاتی دارد. در درجه پایین، معرفت انبوه کسانی است که از راه تقلید و همرنگی بسا جامعه، ایمان آورده‌اند. این دسته از مردم، همواره اعتقادات غالب محیط خود را می‌پذیرند و به خود زحمت تحقیق و بررسی نمی‌دهند.^۱ در درجه وسط، معرفت اهل کلام است که ایمانشان بر برهان و دلیل متکی است. محتوای ایمان این گروه با محتوای ایمان گروه اول فرق اساسی ندارد. چون اینان

نیز به همان اعتقادات انبوه مردم معتقدند ، منتهی به صورت ظریف تر.^۱ در درجه بالا ، معرفت عارفین است که حد ایمان سنتی و ایمان عقلی را می شکند ، به خدا معرفت شخصی وحسی پیدا می کنند و یقین را بی واسطه و مستقیم می بینند (مشاهده) . مع ذلك باید گفت که عارفین با وجود رفعت درجه معرفت شان نه با خدا «یکی» می شوند و نه به واقعیت ذات او می رسند. بدیهی است بین معرفت عارفان از یک طرف و معرفت توده مردم و اهل کلام از طرف دیگر ، وجه شباهتی وجود ندارد. ولی این دو نوع معرفت وضع ضدین را ندارند که درست در مقابل یکدیگر قرار گرفته باشند. بلکه معرفت عارفین ، ادامه و دنباله معرفت دو گروه دیگر است.^۲ غزالی برای ایضاح بیشتر به شیوه همیشگی اش ، مثال می زند. در این جا این مثال را می آورد که به سه طریق ممکن است از وجود کسی که در داخل خانه است ، آگاهی یافت .

طریقه اول: قبول قول دیگری است . ولسی در این طریق ، امکان خطا موجود است ، چون ممکن است گوینده اشتباه کرده باشد یا آدم مورد اعتمادی نباشد. این درجه از معرفت معادل همان تقلید و پذیرش قول دیگری است . « معرفت عوام در این حد قرار دارد . زیرا عوام به همان چیزهایی عقیده پیدا می کنند که از پدران شان ، مسادران شان و اساتیدشان شنیده اند» . با وجود ضعفی که در این گونه معرفت مشهود است ، مع هذا ممکن است بهشت را برای آدمی تأمین نماید. اما کسانی که فقط به این درجه از معرفت رسیده اند، نمی توانند به قرب پروردگار نایل آیند. این چنین است حال یهودیان و مسیحیان که به اعتقاداتشان یقین کامل دارند و تصور می کنند

۱- احیاء ، سوم ، ۱۳ .

۲- احیاء ، سوم ، ۱۳ .

راهشان ، راه صحیحی است و حال آن که در اشتباهند.^۱

طریقه دوم : شنیدن صدای کسی است که در داخل خانه است و حکم بوجود او. در این جا، احتمال خطر کمتر است ولی باز امکان اشتباه وجود دارد، ممکن است صدا از جای دیگر باشد و چنین تصور رود که از داخل خانه مورد نظر می آید. اهل کلام در این مرحله از معرفت قرار دارند.^۲

طریقه سوم : ورود به خانه و مشاهده عینی شخصی است که در آن جا هست. این نوع معرفت ، معرفت حقیقی و مشاهده یقینی است . مثل معرفتی است که صدیقین به خدا دارند. معرفت اینان به حدیست که «گویی خدا را می بینند» . غزالی متذکر می شود که « این گونه معرفت در برگیرنده معرفت عامه مردم و معرفت اهل کلام است . منتهی احتمال خطا در آن وجود ندارد».^۳

سه نوع معرفت فوق، دارای نقاط مشترکی هستند. موضوع هر سه آنها ، عبارت است از پذیرش وحدانیت خداوند، اعتقاد به ربوبیت او و توکل مطلق به ذات پروردگار. در هر سه مورد، این نکته مورد قبول واقع شده که خدا ، عمل خوب را پاداش و عمل بد را جزا می دهد و نیز خدا هر چیز و همه چیز را می بیند. بنابراین، آدمی باید چه در باطن و چه در ظاهر، حسن نیت و حسن عمل داشته باشد.

از سوی دیگر ، منبع هر سه معرفت یکی است. معتزله عقل را در برابر شرع قرار می دهند.^۴ فلاسفه معرفت عقلی و مجرد را در مقابل معرفت

۱- احیاء ، سوم ، ۱۳.

۲- احیاء ، سوم ، ۱۳-۱۴.

۳- احیاء ، سوم ، ۱۴.

حسی و عینی می‌گذارند. تصوف، معرفت استدلالی را نقطه مقابل معرفت باطنی می‌داند. به اعتقاد غزالی، معرفت يك منبع بیش ندارد و آن «خدا» است که بردل‌ها تجلی می‌کند. حقیقت هم می‌تواند از درك حسی، عقل طبیعی یا برهانی و تواتر نتیجه شود و هم از تجربه عینی و الهام و وحی. اعتبار یقین دینی از اعتبار یقین عقلی کمتر نیست. زیرا معرفت، تحت جمیع اشکالش، همیشه از منبع واحد سرچشمه می‌گیرد، آن منبع نوری است که خدا بردل مؤمن می‌تاباند.^۱

عبادت خداوند: برای تأمین رستگاری اخروی، معرفت خدا، به تنهایی کافی نیست. معرفت به خدا، دردل «حال» ایجاد می‌کند و «حال» که عبارت است از تصدیق محتوای امری، به‌نوبت خود به «عمل» منتهی می‌شود. معرفت مثل علم است که وقتی به «عمل» نینجامد، علمی است بیهوده و بی‌ثمر. بنابراین، بعد از آن که معرفت به خدا حاصل شد، بایست به عبادت او پرداخت. ولی عبادت و فرمانبرداری از ارباب، تنها در میل به اطاعت او خلاصه نمی‌شود، بلکه شخص باید نه تنها از او در کمال صداقت و صمیمیت اطاعت نماید، بلکه این اطاعت باید به‌طریقی انجام گیرد که مورد نظر اربابست. وسایل و اشکال عبادت خدا معلومست و همان‌هایی است که در جمیع کتب فقهی بیان شده است، اعمالی نظیر نمازهای یومیه، زکاة، روزه رمضان، حج و رعایت طهارات شرعی.^۲

در احیاء، غزالی صورت طویلی از عبادات به دست می‌دهد که اهم آن‌ها عبارتند از: قراءت قرآن و ذکر خدا که علاوه بر آنچه در نماز گفته میشود، رأساً عبادات مستقلی به شمار می‌روند و حدود و شرایطی

۱- مستصفی، یکم، ۲۲-۴۸.

۲- مقایسه کنید با اصول، ۲۰۲، فرق، ۳۳۵.

دارند.^۱ به عبادات مذکور، باید ورد و نمازهای مستحبی را افزود.^۲ غزالی در فصلی که در احیاء به فضائل عزلت تخصیص داده،^۳ «کسب علم و انتقال آنرا عبادت درجه اول شمرده است. زیرا علم، اصل دین است».^۴ به علاوه «تحصیل علم برای طالب آن، فرض عینی به شمار می‌رود و اگر دانشجو به عوض دانش جوئی، عزلت و زاویه نشینی برگزیند، از امر خداوند سرپیچی کرده است. چون نباید فراموش کرد که عزلت، قبل از آن که شخص به حد کافی علم آموخته باشد، باعث هلاکت وی می‌شود».^۵

در یکی از فصول احیاء که در پیرامون خطرات ریا و تظاهر و جاه‌طلبی بحث می‌شود،^۶ غزالی، خلافت و امارت را نیز جزو عبادات به حساب می‌آورد. به شرط آن که خلیفه و امیر، وظایف خود را در کمال عدالت و اخلاص انجام دهند. در این باره، احادیث متعددی از زبان ابوهریره و ابوسعید خدری نقل شده است. من جمله این حدیث که «یکروز امامت با عدالت، بر هفتاد سال عبادت فضیلت دارد». یا این حدیث نبوی که می‌گوید «در روز قیامت، نزدیک‌ترین کس به من، امام عادل است».^۷

۱- احیاء، یکم، ۲۴۲-۲۶۴ و ۲۶۴-۲۹۸.

۲- احیاء، دوم، ۲۹۹-۳۲۸.

۳- احیاء، دوم، ۲۱۰-۲۱۶.

۴- احیاء، دوم، ۲۱۰.

۵- احیاء، دوم، ۲۱۰.

۶- احیاء، سوم، ۲۳۷-۲۸۷.

۷- مؤلف سهواً حدیث را حدیث مفضل ذکر کرده و حال آن که در متن

احیاء، حدیث از زبان پیغمبر است. اشتباه دیگر این که مؤلف به صفحه ۲۷۸ احیاء

رجوع داده که غلط است و صفحه ۲۷۹ درست است. مترجم.

قضاء نیز از جمله عبادات محسوب می‌شود. در قضاء، امکان خطر و انحراف فراوانست ولی اجر و پاداش آن نیز ناچیز نیست. طبق حدیث مشهوری «از سه قاضی، دوتاشان به جهنم می‌روند و یکی‌شان به بهشت»^۱. وعظ، نقل حدیث و صدور فتوی نیز جزو تکالیف عبادی شمرده می‌شوند. ولی اگر کسی خود را برای این امور صالح نبیند، مکلف است که آن‌ها را رها کند. در عوض در صورت صلاحیت، انجام امور مذکور را باید عبادت شمرد.^۲ اشخاص سست عنصر و بی صلاحیت نباید گرد امور فوق بگردند به خصوص وقتی که حکومت، حکومت ستمگریست و این اشخاص به سبب سست عنصری، به تبعیت از حکومت مجبور می‌شوند. به عکس، کسانی که خود را صاحب اراده و صلاحیت کافی می‌بینند، مکلفند که حقایق را بی‌واهمه بیان کنند ولو آن که این امر موجب عزلشان شود. چون در این مورد به خصوص، بیم احتیاط، آن‌گونه خطا و گناهی شمرده می‌شود که خدا از آن در نمی‌گذرد.^۳

به طور کلی، عبادات به دو بخش بزرگ تقسیم می‌شوند: عبادات لازم و عبادات متعدی. عبادات لازم، عباداتی هستند فردی که اثر خیرشان از حد فرد تجاوز نمی‌کند، نظیر انجام نمازهای یومیه یا روزه ماه رمضان. در مقابل اثر عبادات متعدی هم شامل فرد می‌شود و هم شامل اجتماع، از این قبیلند: زکاة، حج عماری و نماز میت. چنین به نظر می‌رسد که غزالی عبادات دسته دوم را از عبادات دسته اول برتر می‌داند. هر چند در احیاء، در این مورد قائل به تقدم و تأخر نشده است.^۴

۱- احیاء، سوم، ۲۸۰.

۲- احیاء، سوم، ۲۸۰.

۳- احیاء، سوم، ۲۸۷.

۴- احیاء، دوم، ۳۰.

انجام عبادات مستلزم داشتن نیت و خلوص است. گرچه قصد تحصیل ثواب، قصد مشروعی هست اما عبادات وقتی کامل و خالص است که منحصر آ برای خدا انجام شود.^۱ به علاوه، برای عبادات، شرع حد و رسمی قائل شده است. این حد و رسم باید در انجام عبادات رعایت شوند. غزالی در کلیه آثار خود چه در واجز، احیاء یا کتاب الاربعین نسبت به رعایت مقررات شرعی انجام عبادات، پافشاری و تأکید خاصی می کند. و مثلاً درباره شرایط نماز و دقائق آن به اندازه سختگیرترین و دقیقترین فقهاء سختگیری و دقت به کار میبرد. رعایت آداب شرعی عبادات به کنار، هر عبادتی يك معنای عمیق و باطنی و يك برداشتی دارد که در حقیقت، هدف اصلی عبادات محسوب می شود. هدف کلیه عبادات، تطهیر قلب است. تطهیر قلب نه تنها از جنبه فردی مهم است، بلکه از لحاظ اجتماعی نیز حایز اهمیت فراوانست. زیرا لازمه سلامت حیات اجتماعی آنست که اعضای جامعه در روابط باهم، قصد و نیت پاک داشته باشند.

تطهیر، گذشته از جنبه ظاهریش که در فقه مورد بررسی قرار می گیرد، تطهیر جوارح است.^۲ و تطهیر جوارح عبارتست از بساز داشتن اعضاء از ارتکاب خطا و گناه.^۳ بعد از آن، تطهیر قلب است که در شستن خلصت از عوامل سوء خلاصه می شود. به نظر غزالی، دل را نه تنها باید از هواها و از شهوات زدود، بلکه باید آن را از هرگونه تعصب دینی که عیب فقیهان خشک و نقطه ضعف صوفیان است، پالایید.^۴

از تطهیر قلب بالاتر، تطهیر نیت (سر) است که ویژه انبیاء و صدیقین

۱- احیاء، چهارم، ۳۹۰-۳۳۶

۲- احیاء، یکم، ۱۱۱-۱۲۹

۳- احیاء، یکم، ۱۱۱.

۴- احیاء، یکم، ۱۱۱

است. تطهیر نیت، عبارتست از رد ما سوی الله.^۱
 تطهیر در معنای عام آن، خواه بر کسیکه عزلت گزیده یا کسیکه به اجبار یا به اختیار وارد حیات و فعالیت اجتماعی شده، واضح نظم معنوی و نظم مادی است. زیرا جامعه فاضله، جامعه عدول است.
 نماز*: تحلیلی که غزالی در احیاء و کتاب الاربعین از نماز می کند، بسان آنچه در کتاب واجز آمده، در درجه اول، تحلیلی است شرعی و فقهی.^۲ ولی آنچه بیش از همه توجه غزالی را به خود جلب کرده مسأله استخوان بندی نماز و معنای واقعی آنست.

در نماز، ارکان و واجبات و سنن وجود دارد. ترك سهوی یکی از ارکان نماز موجب بطلان آن می شود. هم چنین نماز کسیکه عمداً یکی از واجبات مربوط را انجام ندهد، باطل است. در عوض، سهو واجبات را می توان با سجده سهو جبران کرد. اما نسیان و یا عدم رعایت یکی از سنن، نه به بطلان نماز می انجامد و نه جبران مافات را ایجاب می کند.^۳
 غزالی که در همه موارد قائل به هم آهنگی و تطابق بین امور «خلقت» و امور «شرع» است ارکان نماز را نیز به ارکان بدن انسان شبیه می داند. انسان وقتی به طور کامل وجود پیدا میکند که دارای واقعیت باطنی و واقعیت ظاهری باشد. واقعیت اولی در روان انسانی متمرکز است و واقعیت ثانوی در اعضای مختلف تظاهر می کند. از بین رفتن بعضی از اعضا موجب مرگ می شود، از بین رفتن بعضی دیگر که اهمیت کمتری

۱- احیاء، یکم، ۱۱۱.

* احیاء ترجمه فارسی، دوم «کتاب اسرار نماز».

۲- احیاء، یکم، ۱۱۱ - نگاه کنید به میزان ۱۶/۱۲ و ۳۳/۳۰.

۳- واجز، یکم، از صفحه ۳۲ به بعد - احیاء، یکم، ۱۲۹-۱۸۷.

دارند، باعث نقیصه می‌شود و بالاخره فقدان برخی از اعضاء فقط به زیبایی و برازندگی جسمانی صدمه می‌رساند.^۱

نماز، هدیه و پیشکشی است که انسان به پیشگاه خدا تقدیم می‌کند. مثل محبوبه زیبایی است که برای کسب حمایت و جلب توجه حاکم، رعیت به او عرضه می‌دارد. از اینرو باید ادای نماز کرد و تا آنجا که مقدور است آن را زیباتر و کاملتر به انجام رساند. بنابراین رعایت اصول نماز کافی نیست، باید دقایق و ظرایف آن را نیز مورد توجه و عمل قرارداد.^۲

علاوه بر این، نماز مناجات با خداست. اختلافش با سایر فرایض آنست که در نماز خضوع و توجه کامل لازمست و حال آنکه در اعمالی نظیر زکاة چنین شرطی وجود ندارد و از کسیکه زکاة می‌دهد، خواسته نشده که در حین ادای آن، دارای خضوع و خشوع باشد. ایضاً منظور از حج و روزه آنست که مسلمان بتواند به تحمل سختی و محرومیت عادت کند. داشتن حضور قلب، شرط صحت این قبیل تکالیف شمرده نمی‌شود.^۳ در مورد نماز، مسأله طـور دیگرـی است. زیرا اعتبار نماز منوط به داشتن حضور قلب است چه در ادای الفاظ و عبارات و چه در انجام حرکات. آنچه در نماز مهم است، آنست که نمازگزار بتواند بین خود و خدا رابطه مستقیم و صمیمی ایجاد کند. در غیر اینصورت، الفاظ و عبارات و خم و راست شدن‌ها فاقد ارزشند.^۴

برتری نماز بر سایر فرایض، در همین نکته نهفته است و از اینجاست

۱- احیاء، یکم، ۱۴۱-۱۴۲

۲- احیاء، یکم، ۱۴۲.

۳- احیاء، یکم، ۱۴۳.

۴- احیاء، یکم، ۱۴۳.

که نماز ستون دین شمرده شده و وجه تمیز اسلام از کفر به شمار می‌رود. نظر به اهمیت فوق‌العاده آن، غزالی مجازات تارك آن را مرگ میداند و تکرار می‌کند که حضور قلب، شرط اعتبار و قبول نماز است.^۱ علاوه بر حضور قلب، نمازگزار باید معانی آنچه را که بیان می‌کند، بداند و از حقارت خویش در برابر عظمت خداوند آگاهی داشته باشد. از علم لایتنای خدا بترسد و به رحمت او رجاء داشته باشد و بالاخره از ناتوانی در انجام وظایف شرعی بالتمام، شرمند باشد.

خلاصه آن که نیات و اعمال نمازگزار باید با دو عامل ایمان و یقین به یکدیگر گره خورده باشند.^۲

زکات: دومین فریضه اصلی اسلام شمرده میشود. هدف از زکات دو چیز است: یکی تطهیر مال و تزکیه آن و دیگری شرکت در معاونت اجتماعی. به طوریکه از کتب واجز، احیاء و اربعین مستفاد میشود، در امر زکاة، آنچه بیشتر مورد توجه غزالی است، طرز تقسیم زکات است تا شرح اموالی که واجب الزکات اند.^۳

غزالی، به شیوه بغدادی و ماوردی، اموال واجب الزکات را به پنج گروه تقسیم می‌کند که ما در اینجا فقط به ذکر آنها قناعت کرده و از بحث حقوقی آن، درمی‌گذریم. به طور کلی اموال مشروحه زیر اگر در ظرف يك سال تمام (حول) از حد نصاب تجاوز کند، مشمول زکات می‌شوند^۴:

۱- مقایسه کنید با Essai, 321 - 322

۲- احیاء، یکم، ۱۴۴-۱۴۶.

۳- راجع به زکات نگاه کنید به احیاء، یکم، ۱۸۷ - ۲۰۶ / ت. ف. دوم از صفحه ۱۶۵ تا صفحه ۲۱۵ کتاب اسرار زکات. واجز، یکم، ۸۲ - ۱۰۰ اربعین ۳۲-۳۶.

۴- در مورد وجوه، نه نصاب وجود دارد و نه حول. احیاء، یکم، ۱۸۹.

۱- زکات دام، فقط شامل حیواناتی می‌شود که گوشتشان عاده^۱ قابل خوردن بوده و به‌طور آزادانه چرا کرده باشند، نسبت زکات را شرع تعیین می‌کند^۱؛

۲- زکات غله، تنها از حبوباتی گرفته می‌شود که عاده^۲ قابل خوردن باشند، خسرما و میویز خشک و دانه خشک نیز مشمول زکات‌اند. ضرب زکات غله، یکدهم است برای کشت و زرع دیمی و یک بیستم برای کشت و زرع آبی^۲؛

۳- زکات فلزات قیمتی شامل طلا و نقره می‌شود. ضربش یک‌چهلیم است و حد نصاب حداقل آن برای نقره دویست درهم و برای طلا بیست دینار است^۳؛

۴- زکات مال التجاره تقریباً به اندازه زکات طلا و نقره است^۴؛

۵- زکات رکاز معادن، به لحاظ طبیعت خاص‌شان، شامل مقررات ویژه‌ای است. گنج، دینه‌ایست که قبل از اسلام (جاهلیت) در خاک پنهان شده و زمین آن متعلق به کسی نباشد. حکم گنج همان است که در فیتی و غنیمت مقرر شده است. به عبارت دیگر یا بنده گنج باید خمس آن را به بیت‌المال تأدیه کند. از معادن، فقط طلا و نقره مشمول زکات است و ضرب آن یک‌چهلیم، تولید است^۵؛

طرز تقسیم زکات را قرآن (سوره التوبه، آیه ۶۰) مشخص نموده

۱- احیاء، یکم، ۱۸۸ Précis, 52

۲- احیاء، یکم، ۱۸۹ Précis, 55

۳- احیاء، یکم، ۱۸۹ واجز، یکم، ۹۲-۹۴ Précis, 57

۴- احیاء، یکم، ۱۸۹ واجز، یکم، ۹۴-۹۶ Précis, 58.

۵- احیاء، یکم، ۱۸۹-۹۰. 56-57. Précis

است. هشت طبقه از زکات بهره‌مند می‌شوند: فقراء - مساکین - مؤلفه قلوب* - عاملان اخذ زکات - غارمان - غازیان - ابنای سییل و مکاتبان^۱.
در تفسیر آیه بالا، غزالی چهار نکته را متذکر می‌شود:
۱- اموال و وجوه حاصل از ممر زکات را نمی‌توان از محلی به محل دیگر انتقال داد. بلکه باید در همان محل به مصرف برسند که اخذ شده‌اند^۲؛

۲- مؤدیان زکات رأساً باید به توزیع زکات اقدام کنند^۳؛
۳- قاعده آنست که زکات به هشت پاره تقسیم شود و بین طبقات هشت‌گانه مذکور که در محل زندگی می‌کنند، پخش شود. ولی پخش آن با تساوی بین افراد و طبقات اجباری نیست^۴؛
۴- خلیفه و قاضی جزو عاملان زکات نمی‌توانند باشند^۵.
از ملاحظات بالا و از اشاره‌ای که غزالی در جای دیگر از احیاء، به عدم وجود زکات در زمان خود می‌کند^۶، چنین برمی‌آید که زکات در نظر غزالی مال یا وجهی نیست که فرد به خلیفه یا حکومت بپردازد بلکه فرضی است عینی که فرد در برابر خداوند دارد. وظیفه دولت فقط

* - «و آن شریفی باشد که [مسلمان شده و] در قوم خویش فرمانده بود. و اگر به وی مالی داده شود تقریر او باشد بر اسلام و ترغیب اکفای و اتباع او در آن»؛
احیاء، ترجمه فارسی، دوم، ۲۰۷.

۱- احیاء، یکم، ۱۹۰. Précis 60-63.

۲- احیاء، یکم، ۱۹۱.

۳- احیاء، یکم، ۱۹۱.

۴- احیاء، یکم، ۱۹۱.

۵- احیاء، یکم، ۱۹۹. Précis. 62-63

۶- احیاء، یکم، ۱۱۹.

نظارت بر انجام فریضه است. زکات در این معنی کمتر به مالیات شبیه است که دولت مسؤول تقسیم آن است و بیشتر به سهمیه شباهت دارد که فرد آزادانه به جامعه می‌دهد. به عبارت دیگر، زکات حکم فطریه را دارد که شخص باید مازاد بر احتیاجات خود و خانواده‌اش را بین نیازمندان تقسیم نماید.^۱ از سوی دیگر، غزالی صدقه دادن را مؤکداً سفارش می‌کند و رویه پیامبر و اسلاف را شاهد می‌آورد. عمر [بن عبدالعزیز] گفته است «نماز نصف راه است. روزه آدمی را تا در سلطان می‌رساند و صدقه او را به حضور سلطان رهنمون می‌شود».^۲

روزه رمضان*: رعایت قواعد شرعی در باب روزه ماه رمضان الزامی است. اهم قواعد مذکور عبارتند از: امساك از خوردن و آشامیدن - مباشرت ناکردن - باز بودن از برون آوردن قی... رعایت این قبیل امور وظیفه همگان (عموم) است و این مرحله، پله اول روزه به شمار میرود. روزه دو درجه دیگر نیز دارد که آن روزه نخبگان (خصوص) و روزه نخبگان نخبگان (خصوص الخصوص) است. روزه اینان از حد امساك جسمانی فراتر می‌رود و به تحولات و دگرگونی‌های درونی و باطنی می‌انجامد.^۳

روزه نخبگان روزه‌ای است که کلیه اعضای بدن از ارتکاب خطا باز

۱- احیاء، یکم، ۱۹۰. Précis, 59

۲- احیاء، یکم، ۲۰۳/ ترجمه فارسی، دوم، ۱۷۷-۱۷۸- در اینجا مؤلف بجای صفحه ۱۰۳ که صحیح است، صفحه ۲۰۲ آورده است. مترجم.

* به کتاب اسرار روزه. احیاء. ت.ف. دوم. ۲۲۹ تا ۲۵۵ رجوع شود.

۳- احیاء، یکم، ۲۰۸-۲۲۰ واجز، یکم، ۱۰۰-۱۰۵- اربعین، ۳۶-

بایستند. چشم از دیدن مکروه و حرام فرو بسته شود. زبان از کذب، تهمت، لغو و مباحثات بیهوده فرو میرد. ایضاً بنا به قاعده شرعی آنچه گفتن آن حرامست، گوش دادن به آن نیز حرام شمرده می شود، جز در مورد غیبت که سکوت در برابر آن، فعل حرام محسوب می شود. به سخنان زشت و ناشایست نیز نباید گوش فراداد.^۱

روژه نخبگان نخبگان، روزه پیامبران و صدیقین است که حتی قلب نیز از هرگونه توجهی به متعلقات دنیوی و از آنچه در رابطه با خدا نباشد، باز می ایستد.^۲ بدیهی است که روزه، بالنفسه عبادت ارزنده ایست ولی وقتی ارزش بیشتری پیدا می کند که هدف آن تخلیق به صمدیت خدا و اقتدای هرچه بیشتر به فرشتگان باشد.^۳

حج* : حج بیشتر از فرائض دیگر دارای قواعد و مقررات شرعی (مناسک) است. غزالی چه در کتاب واجز و چه در احیاء که پس از سفر به مکه و انجام مناسک نوشته شده، مقررات مذکور را به دقت تمام شرح می دهد. سپس بنا به شیوه همیشگی اش، محتوی و معنای این فریضه دینی را استخراج کرده و آن را وسیله تطهیر اخلاقی و تحکیم حس دینی می شمارد.^۴

۱- برای مسلم، حج به طور عام، همان معنی را دارد که رهبانیت وجست و جوی خدا برای يك مسیحی. خانه کعبه، خانه خداست.^۵

۱- احیاء، یکم، ۲۱۰-۲۱۱

۲- احیاء، یکم، ۲۱۲.

۳- احیاء، یکم، ۲۱۲.

* به کتاب اسرار و مهمات حج. ت. ف. دوم. ۲۵۵ تا ۲۳۷ رجوع کنید.

۴- احیاء، یکم، ۲۲۰ واجز، یکم، ۱۰۸-۱۳۲ اربعین، ۳۹-۴۱

Essai, 340-345 و Précis, 73

۵- احیاء، یکم، ۲۳۹.

۲- حج در دل، شوق خدا برمی انگیزد و با نیرویی که به آدمی می بخشد، موانع و مصائب سفر را آسان می سازد؛^۱

۳- به هنگام سفر حج، زایر پیوستگی های خود را با دنیا قطع می کند. بطوری که گویی از سفر باز نمی گردد. امانات را به صاحبانشان رد می کند. اگر به کسی اجحاف و ستمی کرده، جبران نموده و توبه می کند. قطع رابطه با دنیا، خود مقدمه سفر دنیای دیگر است؛^۲

۴- توشه سفر و مخارج حج باید از منبع حلال تهیه شده باشد. این امر، آدمی را به یاد توشه دیگری می اندازد که باید به هنگام آخرین سفر دنیوی همراه ببرد: توشه تقوی؛^۳

۵- مرکب سفر، زایر را شکرگزار خدا می کند که حیوانات را برای خدمت آدمیان آفریده است. در ضمن، تختی را به یاد او می آورد که با آن سفر خود را در این دنیا به سوی دنیای دیگر آغاز خواهد کرد؛^۴

۶- پوشیدن احرام، موقعیتی است که زایر به کفن خود اندیشه کند؛^۵

۷- سفر حج، خروج از وطن، ترك خانه و خانواده، سفری است که به منظور ملاقات خدا انجام می گیرد. سفر عادی نیست؛^۶

۸- از مشکلاتی که برای رسیدن به میقات متحمل می شود، زایر از مصائب قبر و مشکلات راهی که باید از قبر تا قیامت بپیماید، آگاهی

۱- احیاء، یکم، ۲۴۰.

۲- احیاء، یکم، ۲۴۰.

۳- احیاء، یکم، ۲۴۱.

۴- احیاء، یکم، ۲۴۱.

۵- احیاء، یکم، ۲۴۱.

۶- احیاء، یکم، ۲۴۱.

می‌یابد. راهزنان طریق، او را به یاد نکیر و منکر می‌اندازند. حیوانات وحشی که در راه می‌بیند، یسار آور مار و عقربی هستند که در قبر می‌زیند؛^۱
 ۹- با پوشیدن احرام و ادای تلبیه و وصول به میقات، زایر به یاد نفخ صور و نشوز از قبر می‌افتد؛^۲

۱۰- دخول به محل کعبه و دیدن بیت‌الله، در زایر شوق روایت خدا برمی‌انگیزد و زایر به خدا عشق پیدا می‌کند و از او می‌خواهد که توفیق دهد تا هم‌چنانکه به زیارت خانه‌اش نایل آمده، به روایت حضرتش موفق آید؛^۳

۱۱- طواف بیت را با طواف عرش قیاس می‌کند. طواف واقعی، طواف جسمانی نیست. دل باید در پرتوی نام خدا به گردش در آید؛^۴
 ۱۲- لمس حجرالاسود در حکم بیعت با خداست. آویخته شدن به سراپرده و خود را به ملتزم فشردن، به معنای پناه آوردن به خدا از لهیب جهنم است؛^۵

۱۳- سعی میان صفا و مروءه، نشانه‌ایست از بالا و پایین رفتن کفه ترازو در روز قیامت؛^۶

۱۴- توقف در عرفه، یادآور حشر روز قیامت است؛^۷

۱۵- رمی درمنی، علامت آنست که دستور خداوند را باید هم‌چون

۱- احیاء، یکم، ۲۴۱.

۲- احیاء، یکم، ۲۴۲.

۳- احیاء، یکم، ۲۴۲.

۴- احیاء، یکم، ۲۴۲.

۵- احیاء، یکم، ۲۴۲.

۶- احیاء، یکم، ۲۴۲.

۷- احیاء، یکم، ۲۴۲-۲۴۳.

ابراهیم بی چون و چرا اجراء نمود . در واقع در منی ، سنگ بر چهره ابلیس زده می شود؛^۱

۱۶- ذبح، زایر را به خدا نزدیک می سازد و حکم فدیة را دارد؛^۲

۱۷- زیارت مدینه، زنده کننده خاطرات تاریخی است. در این مرحله زایر افسوس می خورد که یکی از صحابه نبوده، اما امید دارد که در دنیای دیگر به زمره آنان در آید؛^۳

۱۸- زیارت قبر پیغمبر، سرشار از معناست به شرط آن که زایر این احساس را در خود داشته باشد که در برابر «شخص پیغمبر قرار گرفته و پیغمبر، مردم را به اطاعت از خدا فرا می خواند».^۴

تلاوت قرآن. * تلاوت قرآن، بطور خصوصی یا در اماکن عمومی، یکی از پسندیده ترین عبادات است.^۵ از آنجا که قرآن، کلام خداست و بشر خواننده آنست. در بخش حکمت الهی مسأله چگونگی استقرار رابطه، میان خالق و مخلوق مورد بحث واقع شده است.^۶

کلام، در مقام صفت خدا، بیان کننده معناست. معنایی منفک از حروف و اصواتی که به کار گرفته شده اند . خداوند از روی لطف و مرحمتی که به آدمیان دارد، معنایی ای را که اراده می کند، از راه تجلی در حروف و

۱- احیاء، یکم، ۳۴۳.

۲- احیاء، یکم، ۲۴۳.

۳- احیاء، یکم، ۲۴۳-۲۴۴.

۴- احیاء، یکم، ۲۴۴.

* رجوع کنید به کتاب اسرار تلاوت قرآن، احیاء، ت. ف. دوم. ۳۳۷ تا

۵- احیاء، یکم، ۲۴۴-۲۶۴.

اصوات، به عقول بندگانش انتقال میدهد .
 کلام بشری ، مجموعه‌ای از فکر ، حروف و اصوات است. بدین
 جهت ، بشر تنها وقتی می‌تواند کلام خدا را دریابد که آن کلام در قالب
 حروف و اصوات بیان شده باشد.^۱

تلاوت قرآن مثل سایر عبادات، باید تحت شرایط و مقرراتی
 انجام گیرد که شرع آنها را دقیقاً تعیین کرده است. مثلاً برای تلاوت تمامی
 قرآن، حداقل وقت لازم مشخص شده، تقسیم‌بندی احزاب، شرایط قاری
 و نحوه قراءت معین گردیده است.^۲ همانطور که به کرات متذکر شده‌ایم،
 غزالی در مورد انجام فرایض دینی و حتی عبادات مستحب، به رعایت آداب
 و قواعد مقرر، سخت پیوسته است. و وقتی طرز انجام عبادات، مورد
 اختلاف فقهاء واقع شده باشد، غزالی مسأله را به قضاوت عابد وامی‌گذارد.
 فی‌المثل در باب دفعات قراءت تمامی قرآن، میان فقهاء اختلاف نظر وجود
 دارد. بعضی یکبار در شبانه روز، برخی یکبار در سی روز و بعضی دیگر
 یک یا دو بار در هفته گفته‌اند. غزالی، تعیین وقت نمی‌کند. بلکه آن را به خود
 شخص و امی‌گذارد تا با توجه به گرفتاری‌های اجتماعی و با در نظر گرفتن
 این موضوع که نفس قراءت قرآن، اساس مطلب نیست بلکه فهم آن مهم
 است، انجام این عبادت را به توانایی خود شخص وامی‌گذارد.^۳
 گذشته از شرایط ظاهری، تلاوت قرآن بطور صحیح، مستلزم

۱- در اینجا غزالی به نظریه کلام نفسی اشاره می‌کند و از نظریه مکتب
 حنبلی انتقاد می‌کند. رجع کنید به احیاء، یکم، ۲۵۲.

۲- احیاء، یکم، ۲۴۷-۲۵۲

۳- به نظر غزالی، تلاوت قرآن یکبار در روز زیاد است - یکبار در ماه کم
 است. ارجح آن است که قرآن طی شرایط مقرر، یکبار یا دو بار در هفته تلاوت شود.-
 احیاء، یکم، ۲۴۸-۲۴۹، اربعین، ۴۳-۴۴

حضور قلب، توجه و کوشش برای فهم آیات می باشد. غالب اوقات تلاوت قرآن و فهم آن، آدمی را از پیروی و تقلید از تنگ نظری های مذاهب و مکاتب، آزاد می سازد. از اینجاست که بعضی از صوفیان مدعی اند که مباحثات کلامی حجابی هستند که مانع از رویت مستقیم حقیقت می شوند. قراءت قرآن، این حجاب را می برد و آدمی را در رابطه مستقیم با حقیقت قرار می دهد.^۱

از نظر غزالی، قراءت قرآن، وقتی بطور کامل انجام می گیرد که زبان، آیات را صحیح اداء کند، عقل، به معانی آنها دست یابد و دل موج هیجانات ناشیه از آن را در نهان خود احساس کند.^۲ این طرز قراءت، به تفسیر شخصی و مستقل قرآن می انجامد که غزالی جانبدار آنست. بنا به گفته وی، علمای شرع زیاده از حد به ظواهر دین می پردازند و او از صوفیان دفاع می کند و متذکر می شود اگر قرار باشد قرآن را عیناً بسان گذشتگان فهمید، در اینصورت تفسیر قرآن بيمورد است و باید رأی و گفته گذشتگان را علی الدوام تکرار نمود و به نسل های بعدی انتقال داد. در حالیکه مسأله اینطور نیست. شخصی که قرآن را می خواند، یا بدان گوش فرا می دهد، اگر دل به قرآن بدهد، همیشه می تواند راه حل های جدیدی برای مسائل و اشتغالات خویش بیابد. در غیر اینصورت، قرآن چگونه می تواند برای فرد فرد اعضای جامعه، عامل اصلاح و پیشرفت محسوب شود. هم چنانکه برای پیغمبر، عامل اصلاح و پیشرفت شد.^۳

ذکر و سماع.* بعد از تلاوت قرآن، در میان عباداتی که زبان وسیله

۱- احیاء، یکم، ۲۵۶.

۲- احیاء، یکم، ۲۵۸.

۳- احیاء، یکم، ۲۶۰.

*- رجوع کنید به کتاب ذکرها و دعاها، احیاء، ت، ف، دوم. ۳۹۷ تا ۴۷۵.

آنست، ذکر، توأم با دعا یا بالاستقلال، یکی دیگر از عبادات مستحب است.^۱ در آیات و احادیث بسیاری، ذکر به‌ویژه ذکر بطور دسته جمعی توصیه شده است.^۲ و اگر با سماع انجام گیرد در آدمی عشق به خدا برمی‌انگیزد و انسان را از متعلقات دنیوی دور می‌سازد.^۳

وجد اگر با ذکر دسته جمعی همراه با رقص و موسیقی انجام گیرد، جذبه و حال دیگری به‌وجود می‌آورد. غزالی سماع را که توأم با رقص و موسیقی باشد، جزو عادات اجتماعی به حساب می‌آورد. در واقع، وی شخصاً جانبدار این نوع سماع بوده است. ولی احتمالاً به لحاظ مخالفت شدید گروه کثیری از علمای شرع، جرأت نکرده که سماع را «عبادت» بداند و فقط به این قناعت کرده که آن را «عادت اجتماعی» بشمارد.^۴ به نظر غزالی، سماع که در آن نام خدا همراه با طنبور آورده می‌شود، مشروع است. هر چند ابوحنیفه و مالک و شافعی، مؤمنان را از استعمال آلات موسیقی در وقت مراسم دینی بر حذر داشته‌اند.^۵ در عوض عده کثیری از علماء نظیر ابوطالب مکی، سماع را مجاز دانسته‌اند.^۶ سپس غزالی به بررسی دقیق احادیث می‌پردازد و چنین نتیجه می‌گیرد که استعمال آلات موسیقی در مراسم دینی به هیچ وجه ممنوعیت شرعی ندارد.^۷ موسیقی

۱- احیاء، یکم، ۲۶۴-۲۹۸ ذکر و دعا را غزالی توأمأ مطالعه کرده

است؛ اربعین، ۵۱-۶۱

۲- احیاء، یکم، ۲۶۶-۲۶۷

۳- احیاء، یکم، ۲۷۱-۲۷۳

۴- احیاء، دوم، ۲۳۶-۲۶۸.

۵- احیاء، دوم، ۲۵۰-۲۵۱.

۶- احیاء، دوم، ۲۳۷-۲۳۸.

۷- احیاء، دوم، ۲۳۸-۲۳۹

به تنهایی اثر فوق العاده ای بردل می گذارد. حتی حیوانات نیز نسبت بدان حساس اند.^۱

تجربه نشان داده که در مراسم دینی و دیگر مراسم، موسیقی نقش مهمی را ایفاء می کند. موسیقی نه تنها مشروعست، بلکه مستحب نیز هست. مثلاً زایرین خانه خدا، قبل از عزیمت بسوی مکه در شهر و محل خود راه می افتند، طنبور می زنند و آواز می خوانند.^۲ در هنگام جنگ نیز، موسیقی، سپاهیان را آماده رزم نموده و رجز آنان را به ستیز برمی انگیزاند.^۳ شیون و فغان کردن، دو وجه دارد: اگر در سوگ کسی باشد قدغن است ولی شخص اگر از خطاها و گناهانی که مرتکب شده، به شیون درآید و بدین شکل از گذشته خود، اظهار ندامت نموده و توبه کند، در این فرض شیون و فغان کردن مجاز است.^۴

آواز و موسیقی در مراسم شادی و نشاط مشروعست، بشرط آن که این مراسم مخالف شرع نباشند. بنابراین در اعیاد، عروسی، بازگشت مسافر، ضیافت، میلاد، عقیقه، ختنه، و اختتام قراءت قرآن، می توان آواز خواند، نواخت و پایکوبی کرد.^۵

بدیهی است که موسیقی شور و هیجان ایجاد می کند. حال اگر موضوع آن شور و هیجان شرعی باشد، موسیقی نیز شرعی است. به عکس اگر موسیقی امیال خلاف شرع را تحریک کند، حرامست.^۶ به دلیل اقوی،

۱- احیاء، دوم، ۲۴۳.

۲- احیاء، دوم، ۲۴۷.

۳- احیاء، دوم، ۲۴۴.

۴- احیاء، دوم، ۲۴۳.

۵- احیاء، دوم، ۲۴۴-۲۴۵ راجع به عقیقه نگاه کنید به Précis, 92.

۶- احیاء، دوم، ۲۴۶.

موسیقی مستحب است، و قتی که در آدمی عشق به خدا بیافریند و وجد دست دهد، تا آنجا که آدمی تصور کند، خدا را می شنود و خدا را می بیند. «باید به این حال رسید تا به درك آن موفق شد. تشریح آن نامی سر است»^۱.

ورد. * ورد که به صورت دعا در مواقع معینی از روز یا شب گفته می شود، حکم فدیة ای را دارد که آدمی بطور یومیة به پیشگاه خدای خود تقدیم میدارد.^۲ هدف از ورد، واداشتن انسانست به ذکر خدا و توجه به حضرتش. نفس بالطبع به سوی امیال متوجه است. اگر آدمی نیمی از وقتش را به امور دنیوی و نیمی دیگر را به عبادت تخصیص دهد، این خطر وجود دارد که انسان دستخوش امیال و هواهای نفسانی شود.^۳ گفتن ورد در مواقع مختلف شبانه روز، اشتغالات دنیوی را به اشتغالات دینی پیوند می زند. اشتغالات دینی و دنیوی همواره باید همراه و توأم با یکدیگر باشند. البته گاهی توجه دینی بر توجه به امور دنیوی غلبه می کند و گاهی به سبب ضرورت معاش، توجه دنیا بر توجه به دین افزون میشود.

غزالی در اینجا نیز بطور شگفت انگیزی به دقایق و ظرایف ورد توجه می کند. تعداد آنها را معین می نماید. هفت بار در روز و پنج بار در شب.^۴ باید گفت که غزالی، همواره فقه را، یعنی ظاهر آداب و قواعد را با باطن و حقیقت عبادات آشتی می دهد.^۵

۱- احیاء، دوم، ۲۴۷.

*- رجوع کنید به کتاب ترتیب وردها. احیاء، ت. ف. دوم ۲۷۷ تا ۵۱۹.

۲- احیاء، یکم، ۲۹۹-۳۲۸.

۳- احیاء، یکم، ۲۹۹.

۴- احیاء، یکم، صفحات ۳۰۰ و ۳۰۹.

۵- احیاء، یکم، ۳۱۶-۳۱۸.

ورد، برای جمیع طبقات مسلمین وضع شده است. ولی نوع آن در رابطه با شرایط و احوال افراد فرق می‌کند. غزالی در احیاء برای ورد، شش حالت در نظر گرفته است:

۱- عابدی که زندگی‌اش را وقف عبادت خدا کرده و کار دیگری جز عبادت ندارد، اگر عبادت نکند در «بی عملی مطلق باقی خواهد ماند». بنابراین، عابد باید بهترین اوقات خود را به نماز، قرائت قرآن و ذکر خدا تخصیص دهد و از میان این عبادات، عباداتی را که برای وصول به هدف مؤثرتر تشخیص می‌دهد، برگزیند؛^۱

۲- عالم از طریق علم به مردم خدمت می‌کند، فتوی می‌دهد، تعلیم می‌دهد و تألیف می‌کند. بنابراین، «عالم احتیاج دارد کتاب بخواند، کتاب بنویسد و دیگران را از علم خود بهره‌مند سازد. اشتغال به این امور، وقت می‌گیرد. از این جهت ورد عالم با ورد عابد فرق دارد. شکی نیست که علم بر عبادات مستحب فضیلت دارد اما با وجود اهمیت علم، عالم نباید تمامی وقت خود را منحصرأ به تجسسات علمی ویژه‌گی دهد. امام شافعی، شب را به سه بخش تقسیم می‌کرد: بخش اول را به مطالعه و خواندن، بخش دوم را به نماز و بخش سوم را به خواب تخصیص می‌داد؛^۲

۳- دانشجو نیز می‌تواند وقت خود را به شیوه عالم تقسیم کند، تنها فرقی که بین این دو وجود دارد آنست که اولی از علم خود دیگران را بهره‌مند می‌سازد و حال آن که دومی از علم دیگری بهره می‌جوید. مع ذلك در مورد دانشجو، این نکته در نظر گرفته می‌شود که وی مکلف به شرکت در جلسات درسی و علمی اساتید ذیصلاحیت است. ممکنست موضوع درس، ذکر خدا و وعظ باشد یا موضوعات علمی محض. در هر صورت همانطور

۱- احیاء، یکم، ۳۱۶-۳۱۷.

۲- احیاء، یکم، ۳۱۷.

که عمر گفته است، علم از دین و اخلاق جدا ناشدنی است؛^۱

۴- پیشه‌ور مجبور است برای تأمین معاش خود و خانواده‌اش، کسب و کار کند. وی حق ندارد که به عوض تأمین معاش خانواده، وقت خود را صرف عبادات مستحب نماید. غزالی بر روی این نکته انگشت می‌گذارد که «ورد پیشه‌ور، همان کسب و کار و تأمین معاش است». ولی وی می‌تواند در حین کار به ذکر خدا و تکرار آیات قرآن بپردازد. سپس غزالی چنین می‌گوید: «کسب معاش و تسأدیه زکاة از مازاد آن، از جمیع وردهایی که تاکنون شرح دادیم، شریفتر و برتر است». زیرا عبادات متعددی که خیر آن به دیگری می‌رسد، بر عبادات لازم که خیر آن منحصر به عابد است، فضیلت دارد. کسب و کار مثل زکاة اگر بانیست مساعدت به دیگران و همکاری اجتماعی صورت بگیرد، عبادتی است مستقل؛^۲

۵- کارمندان و مأموران دولت (متولیان) نیز باید در حین انجام وظایفشان، از جنبه دینی مسؤولیت‌هایشان آگاهی داشته باشند، به نظر غزالی، کسانی که چنین مسؤولیت‌هائی به عهده دارند، وظیفه اصلی‌شان توجه خالصانه به نیازهای مسلمین و تأمین آنهاست و نه انجام عبادات مستحب بسان عباد و علماء. بنابراین عمر، تکلیف شرعی مأموران دولت انجام نمازهای یومیه است. در شب می‌توانند به منظور تحکیم اعتقاد دینی و تقویت خصیصه رفق و مدارا، بهر نوع عبادت مستحب که خود برمی‌گزینند، بپردازند؛^۳

۶- موحّد که گوشه عزلت اختیار کرده و توجهش لاینقطع به خدای واحد و ابدی متوجه است، به رعایت دفعات ورد، نیاز ندارد. بعد از نمازهای واجب، ورد، همان حضور قلب و توجه اوست به خدا. برای اینگونه

۱- احیاء، یکم، ۳۱۸.

۲- احیاء، یکم، ۳۱۸.

۳- احیاء، یکم، ۳۱۸.

افراد مثل پیامبران و صدیقان، هر عملی موجب مزید ایمان و سببی برای تکمیل معرفتشان می باشد. «برای اینان، عبادات همگی یکسانند»^۱. خلاصه آن که، طریق، اهمیت چندانی ندارد. آنچه مهم است، وصول به هدف است و هدف عشق به خدا و اطاعت از شرع اوست.^۲

دوم. محرمات شرعی و اقتصاد.

اطاعت خدا، در انجام فرایض دینی خلاصه نمیشود. رعایت محرمات شرعی و هم طبق حدیثی که ناقل آن عبدالله بن مسعود است «کسب معاش از طریق حلال برای هر مسلمان فرض عینی است»^۳، غزالی می گوید که «در بین کلیه واجباتی که مسلمین مکلف به ادای آنها هستند، کسب معاش از راه حلال و اجتناب از حرام یکی از مشکلترین آنهاست. از یکطرف، برای عقل، تمیز میان حلال و حرام آسان نیست. از طرف دیگر، اعضاء را به سهولت نمی توان به انجام حلال و پرهیز از حرام واداشت. بی توجهی به مسأله حلال و حرام به آنجا رسیده که می توان گفت در روزگار ما چیزی که حلال مانده آب فرات است و علفهای وحشی اراضی موات. غیر از این دو چیز بقیه چیزها آلوده شده و از طریق نامشروع به دست آمده اند. و چون آدمی نمی تواند منحصرأ با آب و علف امرار معاش کند، از این رو مجبور است که به امور حرام تن دردهد»^۴.

غزالی این وضعیت را مورد انتقاد شدید قرار می دهد و این نظر را که آدمی با توجه به اوضاع و احوال، مجبور به کسب حرام است، نظری تهی

۱- احیاء، یکم، ۳۱۸.

۲- احیاء، یکم، ۳۲۹.

۳- احیاء، دوم، ۷۹.

۴- احیاء، دوم، ۸۰- مقایسه کنید با Essai, 434-469

و بی اعتبار می‌شناسد. زیرا در واقع آنچه مشکل است، مسأله تمیز بین حلال و حرام نیست، بلکه روشن کردن وضعیت مشکوک بعضی از چیزهایی است که در میان دو حد «حلال» و «حرام» قرار گرفته‌اند. زیرا کسانی که می‌گویند تمیز بین حلال و حرام مشکل است، به قرآن و سنت و احادیث بیشماری که از صحابه به ما رسیده، ابدأ توجه نمی‌کنند کسب معاش از طریق حرام تحت هر شکلی که انجام بگیرد، به اتفاق آراء، قدغن اعلام شده، در عوض، چه قرآن چه سنت و چه احادیث، همگی کسب و کار حلال را مؤکداً توصیه کرده‌اند.

برای روشن کردن مسأله، غزالی محرّمات را بدو طبقه تقسیم می‌کند: محرّماتی که سبب حرمت آنها طبیعت و وضعیتشان است و محرّماتی که علت حرمتشان، طریقه تحصیل کسب آنهاست.^۱

حلال و حرام‌های دسته اول: چیزهایی که به لحاظ طبیعتشان حرام و ممنوع اعلام شده‌اند، اساساً به امور غذایی مربوطند. این دسته از محرّمات به سه بخش تقسیم می‌شوند. معدنی، گیاهی و حیوانی.

چیزهای معدنی، بطور کلی حلالند مگر آن که مصرفشان ضرر و زیانی به مصرف کننده برساند.^۲ چیزهایی که ریشه گیاهی دارند در صورتی حرامند که مثل شراب و مواد مخدر، عقل را زایل کنند و یا مثل مواد سمی و داروهایی که ترکیب صحیح ندارند و یا بیش از اندازه استعمال شوند، حیات و سلامت انسان را به خطر بیندازند.^۳

خوراکی‌هایی که ریشه حیوانی دارند، بعضاً حلال و حرامند. برای شناخت این دسته از محرّمات و نیز اطلاع از شرایط ذبح شرعی،

۱- احیاء، دوم، ۸۳- Essai, 448-449

۲- احیاء، دوم، ۸۳

۳- احیاء، دوم، ۸۳-۸۹ Précis, 223.

باید به کتب فقهی رجوع کرد.^۱

حلال و حرام‌های دسته دوم: خللی که ممکنست در طریقه تحصیل و کسب شیئی وجود داشته باشد، موجب حرمت شیئی می‌شود. این دسته از اموال با در نظر گرفتن این نکته که به قهر یا به اختیار از صاحبانشان گرفته شده باشند، به شش بخش تقسیم می‌شوند:

۱- اموال بلاصاحب نظیر معادن، اراضی موات، نخجیرگاه‌ها، جنگل‌ها، میاه جاری و علفها، اصولاً حلال شمرده می‌شوند، مشروط بر آن که مالک شرعی نداشته باشند؛^۲

۲- اموالی که به جبر از مالکین آنها گرفته می‌شود و این مالکین از حمایت شرع برخوردار نیستند، نظیر فیثی و غنایم جنگی و نیز اموالی که از کفار و قطاع الطریق گرفته می‌شود، بطور کلی حلال اند، بشرط آن که خمس آنها پرداخت گردد و میان ذوی الحقوق تقسیم شود. در عوض اموال آن دسته از کفار که در پناه شرع قرار گرفته‌اند و بین آنان و دولت اسلامی، عهدنامه و قراردادی متبادل شده، حکم اموال مسلمین را داشته و اخذ آنها جایز نیست. حدود حلیت و حرمت اموال بند دوم در کتب فقهی، در فصول مربوط به فیثی، غنیمت و جزیه تعیین شده است؛^۳

۳- اموالی که بر طبق قواعد شرعی از کسانی گرفته می‌شود که وجوهات شرعی خود را نپرداخته‌اند، حلال شمرده می‌شوند. مشروط بر آن که عمل مصادره، طبق مقرراتی که در کتب فقهی در فصول مربوط به زکاة و وقف و نفقه معین شده انجام گرفته باشد؛^۴

۱- احیاء، دوم، ۸۴. Précis, 224 et 225.

۲- احیاء، دوم، ۸۴ واجز، یکم. ۲۴۱ و دوم، ۱۲۸.

۳- احیاء، دوم، ۸۴ واجز، دوم، ۱۹۷-۲۰۵.

۴- احیاء، دوم، ۸۴- واجز، یکم، ۷۹-۲۴۴ و دوم، ۱۰۹.

۴- اموالی که از طریق معاوضه و تراضی طرفین تحصیل می‌شود، حلالند. بشرط آن که قواعد شرعی مربوط به اموال، اهلیت عاقدین و ایجاب و قبول رعایت شده باشد. در این مورد نیز باید به فصول مربوط به معاوضه در کتب فقهی مراجعه کرد؛^۱

۵- اموالی که مالک آنها، بلاعوض و از روی رضاء بدیگری می‌دهد حلال محسوب می‌شوند. مشروط بر آن که شرایط عقد و عاقدین رعایت شده و قرارداد به حق وارث یا ذیحق دیگری لطمه وارد نسازد. این مسائل در کتب فقهی، فصول مربوط به وصایا و هبات و صدقات، به دقت تشریح و تبیین شده‌اند؛^۲

۶- اموالی که از طریق ارث به کسی تعلق می‌گیرد، بشرط رعایت قواعد شرعی، حلال شمرده می‌شوند.^۳

کسب معاش: بدیهی است که کسب معاش از طریق حلال و تحصیل ضروریات و لوازم زندگی در خور احترام و ستایش است. آیات قرآنی متعدد و احادیث بسیاری، انسان را به کار و کوشش دعوت و تشویق کرده‌اند. پیغمبر گفته است «گناهانی وجود دارد که کفاره آن کسب معاش است». در حدیث دیگری آمده است که «در روز قیامت، تاجر صالح در جوار شهدا و عدولی که متعلقات دنیوی را ترك گفته‌اند جای می‌گیرد». در این زمینه احادیث فراوان دیگری وجود دارد که رشته اسنادشان به صحابه می‌رسد.^۴

از جانب دیگر، شرع تکدی و گدایی را ممنوع کرده و بدین طریق

۱- احیاء، دوم، ۸۴- واجز، یکم، صفحات ۱۳۲ بیعد.

۲- احیاء، دوم، ۸۴- واجز، یکم، صفحات ۲۶۰ و ۲۹۲.

۳- احیاء، دوم، ۸۴- واجز، یکم، صفحات ۲۶۰ و ۲۶۹.

۴- احیاء، دوم، ۵۵.

برای کسب معاش ارج و حرمت چشمگیری قائل شده است. اما در کنار ارجی که شرع به کسب معاش می‌گذارد، نسبت به طرق تحصیل مال سخت‌گیر است. اگر کسانی هستند که از لحاظ عرض و رسیدن به جاه و قدرت به فرعون شباهت دارند، کسان دیگری نیز یافت می‌شوند که از نظر طمع و عطشی که برای جمع ثروت و مال دارند به قارون شبیه‌اند.^۱

غزالی در اینجا نیز از اعتدال و راه حل‌های میانه، جانبداری می‌کند و می‌گوید: «ما ادعا نمی‌کنیم که کسب و تجارت بطور مطلق بر امور دیگر، فضیلت دارد. چون در این امور هم می‌توان به کسب مال به حد کفایت بسنده کرد و هم می‌توان به ثروت اندوزی و مال‌پرستی پرداخت».^۲ ثروت اندوزی بالنفسه امر نکوهیده‌ایست و معادل دنیا پرستی است و دنیا پرستی منبع جمیع گناهانست به علاوه اگر تاجر آدم نادرست و مکاری باشد، در این صورت حکم آدم فاسق را پیدا می‌کند. به عکس اگر هدف شخص از تجارت، تحصیل ضروریات زندگی برای خود و خانواده‌اش باشد، در چنین صورتی، عمل وی، عمل صالح و شایسته‌ای خواهد بود.^۳

چهارگروه از کسب و تلاش معافند: عباد که حیات خود را وقف عبادات جسمانی می‌کنند. عرفاء که زندگیشان را به مطالعه امور باطنی دین اختصاص می‌دهند، علماء (فقهاء، مفتی‌ها و محدثین) که عمر خود را بر سر مطالعه امور ظاهری دین می‌گذارند و بالاخره گروه چهارم، امام، سلطان، قاضی و شهود شرعی. یعنی کسانی که وظایف عمومی مسلمین و تأمین احتیاجات آنان را برعهده دارند.^۴

۱ - Essai, 439 et 592.

۲ - احیاء، دوم، ۵۸.

۳ - احیاء، دوم، ۵۸.

۴ - احیاء، دوم، ۵۸.

معاش این چهار گروه از بیت المال و یا از اوقافی که در آمدشان به فقراء و علماء اختصاص دارد تأمین می گردد. ابوبکر وقتی به خلافت رسید، بنا به درخواست صحابه از تجارت دست کشید. زیرا این امکان وجود داشت که اشتغال او به کسب و کار موجب اختلال اداره عمومی مسلمین گردد.^۱

چهار گروه بالا می توانند زندگیشان را از دو طریق تأمین نمایند: یکی از طریق قبول عطایایی که افراد بطور آزادانه به آنان می دهند و دیگر از راه «سؤال» در صورت استیصال.^۲

غزالی بی آن که «سؤال» را در وجه اخیر، امر نکوهیده ای بداند، مع هذا ترجیح می دهد که معاش علماء از بیت المال، اوقاف و عطایا تأمین شود. از میان گروه های چهارگانه بالا کسانی که به «سؤال» دست می یازند، باید به وجدان خود رجوع کنند و لئو آنکه فتاوی مجتهدین دال بر جواز آن باشد. چون در بعضی موارد، تصمیم فردی که بطور آزادانه گرفته می شود، محکم ترین و بهترین طریقه محسوب می شود. در میان اسلاف، کم نیستند کسانی که از ممر احسان و گشاده دستی دوستانشان زندگی کرده و خود را وقف عبادات خدا نموده اند. این قبیل افراد در نزد خدا همان پاداشی را خواهند داشت که اشخاصی که زندگانی آنان را تأمین کرده اند.^۳

بیع: به موجب قرآن، خداوند بیع را حلال و ربا را حرام کرده است. برای فهم نظریه غزالی در باب اقتصاد، دوسأله بیع و ربا، حکم دو کلید را دارند.

انسان در راه کسب معاش، باید بدو شرط حلیت و حرمت بیع

۱- احیاء، دوم، ۵۸.

۲- احیاء، دوم، ۵۸.

۳- احیاء، دوم، ۵۹.

را بشناسد و از ارکان ثلاثه آن که عبارتند از عاقدین، مبیع و عقدبیع، آگاهی داشته باشد. نظر غزالی دربارهٔ شروط اعتبار و حلیت بیع، نظر آدمی است سختگیر و بدبین. وی برای عرف و تعاریف عرفی اعتبار زیادی قائل نیست و در غالب موارد، اجرای دقیق قواعد شرعی را طلب می‌کند.^۱

۱- معامله اشخاص نابالغ، مجنون، برده و نابینا باطل است. معامله‌ای که با اشخاص نابالغ و مجنون انجام گرفته باشد، از درجه اعتبار ساقط است و بائع یا مشتری مسؤول ضرر و زیانی خواهد بود که به مورد معامله وارد آید؛^۲

معامله با برده و کور مورد پیچیده‌تریست. برده، به شرط اجازه صاحبش، اهلیت معامله دارد. اجازه صاحب، باید صریح و روشن باشد. برای تشخیص مجاز بودن برده، می‌توان به اصل استفاضه (یعنی این که برده در محل، به داشتن اجازه از صاحبش، معروف باشد) و یا به شهادت و شاهد عادل استناد کرد. در غیر اینصورت، معامله باطل است.^۳

شخص کور از طریق توکیل شخص بینا، اهلیت معامله دارد. ولی معامله مستقیم با شخص کور نافذ نیست.^۴

معامله با کافر مجاز است. مشروط بر آن که مورد معامله، مجلد قرآن یا برده مسلمان نباشد. به علاوه عقد فروش سلاح به کافر حربی و کافری که با مسلمین عقد صلح نیستند باشد، باطل است.^۵

۱- احیاء، دوم، ۵۹- واجز، یکم، ۱۳۲، Précis، 93، 440 et 445 Essai

۲- احیاء، دوم، ۵۹.

۳- احیاء، دوم، ۵۹.

۴- احیاء، دوم، ۶۰.

۵- احیاء، دوم، ۶۰.

مسأله‌ای که در این‌جا طرح می‌شود، مسأله صحت عقد معامله با سپاهیان اعم از ترکان، ترکمانان، کردان و اعراب^۱ قطاع الطريق و اصولاً به‌طور کلی با کسانی که به‌خیانت و ظلم واکل ربا شهرت دارند، می‌باشد. غزالی معتقد است که باید از معامله با این قبیل افراد اجتناب ورزید. مگر آن که یقین حاصل شود که مورد معامله از طریق نا مشروع به‌دست نیامده است؛^۲

۲- شرایط مورد معامله متعدد است از آن جمله این که مبیع نمی‌تواند از محرماتی باشد که علت حرمتشان، صفت و طبیعتشانست. مبیع باید مال مفیدی باشد. در این‌جا، موضوع خرید و فروش تصاویر و مجسمه‌ها طرح می‌شود. غزالی که این قبیل معاملات را باطل می‌داند، معتقد است که تصاویر حیوانات و فرشتگان و مجسمه‌هایی که از آنها ساخته می‌شود و در اعیاد از خردسالان خریده می‌شود، شرعاً حرام بوده و پاره کردن و شکستن آنها واجب شرعی شمرده می‌شود. در عوض، صورت‌نگاری درختان، هم چنین صورت‌نگاری حیوانات بر روی پارچه مجاز است. استعمال این قبیل پارچه‌ها به‌صورت جامه ممنوع نیست. ولی نمی‌توان پارچه‌هایی را که نقش حیوانات دارند به‌جایی آویخت. در عوض پهن کردن آنها بر روی دیوان مجاز است.^۳

مبیع باید ملك بايع بوده و بايع قدرت بر تسليم شرعی و عملی آن را داشته باشد.^۴ هم چنین مبیع باید معلوم العین، معلوم القدر و

۱- غزالی در متن احیاء، «اعراب» را نیز آورده است. اما لائوس آن را ذکر نکرده که ما می‌کنیم. مترجم.

۲- احیاء، دوم، ۶۰. Précis, 279-281

۳- احیاء، دوم، ۶۰.

۴- احیاء، دوم، ۶۰.

معلوم الوصف باشد . قبل از فروش به دیگری، مشتری باید مبیع را قبض کرده باشد.^۱

۳- در ایجاب و قبول، الفاظ و عبارات می‌توانند صریح یا ضمنی باشند. ولی در هر حال باید صراحت در معنای بیع داشته باشند.^۲ به این سوال که آیا بیع بدون استعمال الفاظ و عبارات و به صرف تسلیم و قبض، صحت دارد یا نه؟ غزالی چنین جواب می‌دهد که از نظر حقوقی، قبول صحت آن ممکن نیست. در واقع در اینجا، غزالی از رأی مکتب شافعی تبعیت می‌کند. ولی نباید از نظر دور داشت که در غالب موارد معاملات با ایجاب و قبول بدون استعمال الفاظ و عبارات مقرر انجام می‌گیرد. غزالی با توجه باین امر، بین عقد بیعی که مبیع مال ناچیز است و عقد بیعی که مبیع مال ارزنده و پر بهایی است، تمیز قائل می‌شود. بدین معنی که استعمال الفاظ و عبارات را در مورد اخیر واجب می‌داند. ولی این راه حل رافع ابهام نیست. زیرا گذشته از اموالی که ارزیابی آنها آسانست، اموالی یافت می‌شوند که نسبت به میزان ارزش آنها نمی‌توان حکم قطعی نمود. در مورد اموال دسته اخیر، غزالی امر را به «فتوای قلب» متعاملین وا می‌گذارد.^۳ ربا: ربا که حرمت آن در قرآن و احادیث تصریح شده، عبارتست از بیع خاصی که سود حاصله از آن اصولاً حرامست. به استناد احادیث، ربا در درجه اول شامل معاملات طلا و نقره می‌شود. طلا و نقره دو فلز قیمتی هستند که قیمت‌ها بر اساس آنها تثبیت می‌شود. در درجه بعدی ربا، معاملاتی را در بر می‌گیرد که مبیع، گندم، جو، خرما و نمک باشد. خرید و فروش و کالای هم‌جنس مجاز نیست مگر به صورت نقد و فی المجلس

۱- احیاء، دوم، ۶۱

۲- احیاء، دوم، ۶۲. Essai, 441-444.

۳- احیاء، دوم، ۶۳.

و به شرط برابری دقیق دو کالا. در این مورد نسیه قدغن است. زیرا ممکنست در فاصله انجام معامله و پرداخت قیمت، در قیمت مبیع تغییری حاصل شود و باعث تفاضل گردد.^۱ از این اصل نتایج زیر گرفته می شود:

۱- در مورد طلا و نقره، باید گفت که نمی توان شمش طلا را به ضرابخانه برد و در عوض، پول سکه (دینار) گرفت. زیرا وزن سکه هایی که در مقابل شمش طلا معاوضه می شوند از وزن شمش طلا کمتر است، همچنین پول شکسته را با پول سالم و پولی را که آلیاژ مرغوب دارد با پولی که آلیاژ نامرغوب دارد، عوض نمود؛

۲- در مورد مواد خوراکی، بعضی از فقهاء چهار چیز را مشمول ربا دانسته اند. برخی همین حکم را نسبت به جمیع مواد خوراکی که ضرورت اولیه داشته و قابل نگهداری هستند اتساع داده اند. بعضی دیگر نظیر غزالی، هر گونه خوراکی را مشمول این قاعده دانسته اند.

مواد خوراکی هم جنس را نمی توان معاوضه کرد مگر به شرط قبض فی المجلس و تساوی در مثل. مثلاً نمی توان به قصاب گوشت داد و در عوض گوشت گرفت. نمی توان به نانوا گندم داد و در عوض نان گرفت. همین طور نمی توان به روغن گر، دانه های روغنی و زیتون داد و در عوض روغن گرفت. و به لبنیات فروش، شیر داد و پنیر گرفت.

معامله مواد خوراکی که از جنس واحد نباشند باید به طور نقد و فی المجلس انجام گیرد. ولی اختلاف در مثل مجاز است.^۲

همان طور که هدف قواعد و مقرراتی که برای معاملات تنظیم و مقرر شده، از بین بردن معاملات غری است، به همان نحو، مقررات مربوط به معاملات طلا و نقره و مواد خوراکی، بدین خاطر وضع شده اند

۱- احیاء، دوم، ۶۳-واجز، یکم، ۱۳۶ و Essai، 449 و Précis، 95.

۲- احیاء، دوم، ۶۳.

که تا حد ممکن، از تفاوت و نابرابری مثل (تفاضل) جلوگیری شود.
 معاوضه: غزالی، از روی نمونه عقد بیع که پایه‌ی آن جلوگیری از غسر است، با معیارهای مکتب شافعی، عقد معاوضه را بنا می‌نهد. به اضافه، به خلاف دیگر فقهاء که بعضی از قرار دادها را قرار داد مشارکت می‌دانند، غزالی آنها را جزو معاوضات به حساب می‌آورد.^۱

ما در اینجا به ذکر سه مثالی که غزالی در احیاء آورده است اکتفاء می‌کنیم. این سه مثال عبارتند از: بیع سلم و اجاره و مضارب به. بیع سلم- وقتی صحیح است که شروط گانه آن رعایت شده باشد، هدف اصلی این شروط، ارتفاع هرگونه غرر در تسلیم مبیع است.^۲ شروط مذکور به اختصار به قرار شرح زیرند:

معلوم بودن قیمت - پرداخت آن فی المجلس - معین بودن مورد سلم - مشخص بودن زمان تسلیم مبیع - وجود مبیع در مکانی که نقل آن در مهلت معلوم ممکن باشد. تصریح محل تسلیم مبیع، مقید نبودن مبیع به مکان خاصی مثل غله مزرعه مشخصی یا میوه باغ معینی. در عوض غله یا میوه منطقه‌ای می‌تواند موضوع بیع سلم قرار گیرد. نادر نبودن مبیع در صورتیکه مبیع از مواد خوراکی باشد، رعایت شرایط ربا الزامی است.^۳

در مورد اجاره^۴ شروط مربوط به بیع سلم جاریست. در این قسم از اجاره، باید اجرت و منفعت (منظور عملی است که عامل برای جاعل یا موجر انجام می‌دهد) و مدت معلوم شده باشد. قواعد ایجاب و قبول، تابع

۱- نگاه کنید به Essai, 432 و Contribution, 116.

۲- احیاء، دوم، ۶۳-۶۴- واجز، یکم، ۲۵۴.

۳- احیاء، دوم، ۶۴.

۴- اجاره در اینجا بمعنای جماله است. مترجم.

قواعد کلی بیع است و اجرت حکم ثمن را دارد. از این جهت، اجرت و مهلت پرداخت آن باید دقیقاً مشخص باشد. به علاوه شرعی بودن عمل، شرط اعتبار عقد است.^۱

مضاربه (قراض) عقدیست که به موجب آن، یکی از متعاملین سرمایه می‌دهد و طرف دیگر با آن تجارت می‌کند. مالک و مضارب هر دو درسود سهیم‌اند. ارکان مضاربه سه چیز است:

سرمایه و سود و عمل مضارب.^۲

سرمایه باید به صورت طلا یا نقره به مضارب داده شود. مضارب به با فلوس (پول مسی) و با عروض (اعتبار تجاری) صحیح نیست. حصه هر یک از متعاملین از منافع باید معلوم باشد.

عمل مضارب را نمی‌توان به قیودی محدود و مضیق کرده آزادی و اختیار مضارب شرط است. عامل، هر زمان بخواهد می‌تواند قرارداد را فسخ نماید.^۳

مشارکت: غزالی از آن‌جا که نسبت به معاملات غرری حساسیت خاصی دارد، سعی کرده است تا آن‌جا که امکان دارد، حوزه قرار دادهای مربوط به مشارکت را محدود سازد. از چهار نوع قراردادی که در احیاء ذکر می‌کند، تنها یکی از آنها را صحیح و مشروع می‌شناسد:^۴

۱- شرکت مفاوضه، شرکت مفاوضه شرکتمی است که طرفین اموال

۱- احیاء، دوم، ۶۴-۶۶-واجز، یکم، ۲۲۹ Précis، 117 Contribution، 151.

۲- احیاء، دوم، ۶۵-واجز، یکم، ۲۲۱ Précis، 109 Contribution، 103، 115، 118، 121 et 122.

۳- احیاء، دوم، ۶۵-واجز، یکم، ۲۲۱.

۴- احیاء، دوم، ۶۵.

خود را در یکدیگر ممزوج نمی کنند. اموال شرکاء از یکدیگر متمایز است. منتهی با یکدیگر قرار می گذارند که آنها را مشترکاً به کار ببندازند و در سود و ضرر شریک باشند. این نوع قرارداد باطل است؛^۱

۲- ایضاً شرکت ابدان، یعنی شرکتی که دو نفر فعالیت جسمی خود را و یا صنایعشان را به شرکت می گذارند و در سود و ضرر آن شریک می شوند، از درجه اعتبار ساقط است؛^۲

۳- نوع سوم شرکت وجوه است. شرکت وجوه عبارتست از شرکت بی سرمایه که به موجب آن دو نفر با هم قرار می گذارند که اعتبار تجارتنی خود را به شرکت بگذارند و منافع حاصله را میان خود تقسیم کنند. بعضی از فقهاء، این نوع شرکت را معتبر دانسته اند. بعضی دیگر رأی به بطلان آن داده اند. غزالی آن را باطل می داند؛^۳

۴- تنها شرکتی که غزالی رأی به صحت و جواز آن می دهد، شرکت عنان است. در این نوع قرارداد، طرفین سرمایه و کار خود را به شرکت می گذارند. در اینجا، منظور از سرمایه، فلزات قیمتی (طلا یا نقره) نیست بلکه کالاهای تجارتنی است. اموالی که به صورت مشاع به شرکت گذاشته می شوند به طوری که تمیز میان آنها ممکن نیست مگر به صورت حصه و سهم. شرکاء متقابلاً به یکدیگر حق تصرف کامل می دهند. هر یک از شرکاء به نسبت سهم خود در نفع و ضرر سهم می باشند. هر یک از طرفین می تواند حق تصرف را از طرف دیگر سلب نماید و اخراج سهم خود را از شرکت طلب کند.^۴

۱- احیاء، دوم، ۶۵-۶۶

۲- احیاء، دوم، ۶۶.

۳- احیاء، دوم، ۶۶.

۴- احیاء، دوم، ۶۶.

احتکار و پول بد: احتکار یعنی انباشتن مال به منظور بالا بردن قیمت . در قرآن و سنت، احتکار به علت آن که موجب فساد و اختلال نظم عمومی می شود، حرام اعلام شده است.^۱

غزالی این سوآل را طرح می کند آیا حکم حرمت احتکار نسبت به کلیه مواد خوراکی در جمیع اوقات جاریست یا این که انباشتن بعضی از مواد جایز است و بستگی به موقعیت دارد؟ غزالی به سوآل خود چنین جواب می دهد که چون احتکار به صورت اطلاق و نامعین حرام شده است، از این جهت می توان در حکم حرمت، به نوع مورد احتکار و وقت احتکار توجه نمود.

بهر تقدیر، احتکار در مورد مواد خوراکی اولیه و ضروری مؤکداً حرامست. در این مورد قاطبه علماء متفقند. اختلاف شان بر سر مواد دیگرست نظیر دارو، زعفران، گوشت، کره، میوه جات، پنیر و روغن. در وقت احتکار نیز علماء آراء مختلف دارند. بعضی احتکار را به وقت معینی مضیق نکرده اند و آنرا به طور دائم حرام دانسته اند. بعضی دیگر، احتکار را فقط در زمان قحطی حرام شمرده اند. به نظر غزالی در تشخیص حرمت احتکار، باید ضرر و خسارتی که از این بابت به جامعه وارد می آید، در نظر گرفته شود.^۲ بدین ترتیب، غزالی نتیجه می گیرد که در زمان عادی، انباشتن مواد غذایی که ضرورت اولیه ندارند، زیانی به جامعه وارد نیاورده و احتکار محسوب نمی شود. خلاصه آن که در مورد مسأله احتکار، غزالی نرهش و انعطاف خاصی به خرج می دهد. و این امر در وهله اول از کسیکه در باب عقود بیع آنقدر سخت گیر و موشکاف است شگفت و بعید به نظر می رسد. ولی نباید فراموش کرد که غزالی اصولاً بیع را به طور عام مایه تقلب و غبن

۱- احیاء، دوم، ۶۷.

۲- احیاء، دوم، ۶۷.

می‌داند. بطوریکه می‌توان گفت که مقابله اساس و جوهر بیع است. زیرا هدف بیع، کسب سود و تحصیل منفعت است.^۱

به جریان انداختن پول بد (زیف) نیز جزو محرمات اقتصادی محسوب می‌شود. در درجه اول، گناه آن متوجه کسی است که پول بد را رایج می‌سازد. چنین تصور می‌رود که در این جا لبه تیز انتقاد غزالی متوجه دولت است. زیرا زیف پولی است که دوات بانرخ تقلبی به جریان می‌گذارد. غزالی رواج پول بد را از سرقت نکوهیده‌تر و خطرناک‌تر می‌داند. چون خسارت وارده از سرقت، خسارت محدودیست و حال آن که پول بد، باعث خسارت و ضررهای نامحدودی می‌باشد.^۲ برای جلوگیری از رواج پول بد، غزالی در احیاء، قواعدی را متذکر می‌شود. منجمله آن که کسی که پول بد به دستش می‌افتد، باید آن را در چاه بیندازد. تاجر باید بتواند پول بد را از پول خوب تمیز بدهد و منحصرأ پول خوب قبول کند. در غیر این صورت تاجر و هر کسی که پول بد بپذیرد، گناهکار شناخته می‌شود. البته می‌توان پول بد را گرفت، به شرط آن که قصد از گرفتن، به دور انداختن آن باشد.^۳

بر سر مسأله اخیر نیز بین علماء اختلاف است. عده کثیری معتقدند که اگر پول بد در کشور رواج داشته باشد قبول آن حرام نیست. اگر فقط در منطقه خاصی رایج باشد، می‌توان آن را گرفت، مشروط بر آن که گیرنده از میزان و درجه تقلبی بودن آن باخبر باشد.

سپس غزالی نتیجه می‌گیرد که در مسأله پول بد، پیمایش راه راست

۱- احیاء، دوم، ۷۲

۲- احیاء، دوم، ۶۸.

۳- احیاء، دوم، ۶۸.

کار مشکلی است.^۱ غزالی که بدو پول ید را مثل احتکار به شدت محکوم می کند، در نتیجه گیری، به راه حل میانه و معتدلی تن در می دهد.

اخلاق اقتصادی: قواعد اخلاق اقتصادی که در احیاء آمده اند، قواعدی هستند به شدت شاق و شدید، این قواعد سه گونه تکلیف ایجاد می کنند: تکلیف عدالت، تکلیف احسان و تکلیف دین.

۱- هر مسلمانی از نظر عدالت و بنابر اصل «آنچه را بر خود نمی پسندی بردیگری مپسند» مکلف است که از هر گونه ابراد ضرر به برادر مسلمان خودداری کند و در کلیه معاملات صادق و بکرنگ باشد. فروشنده نباید از کالای خود به دروغ تعریف کند. اصولاً نفس تعریف کردن از کالا، نکوهیده است. تبلیغات فریبنده و کاذب، به دلیل اقوی ممنوع است.^۲ به عکس فروشنده باید معايب و نواقص مبيع را نشان دهد.^۳ مبيع را بر حسب مورد به دقت وزن و اندازه گیری کند.^۴ در گفتار خود، منتهای صداقت و امانت را به کار برد.

پیغمبر، رفتن به استقبال کاروان را به قصد گول زدن فروشنده و دادن قیمت هایی که با قیمت های شهر متفاوت باشند، ممنوع ساخته است. هم چنین، فروشی که با کمك عامل تردست انجام گیرد ممنوع شده است. عامل تردست (بخش) کسی است که برای گرم کردن بازار، خود را به صورت مشتری در می آورد تا بدین وسیله، مشتری واقعی را به خرید کالا ترغیب و تحریض نماید. این کار، مثل فروش حیوانی است که برای پرشیر نمایاندن، عمداً از دوشیدنش خود داری می کنند. این قبیل اعمال در حکم سرقت

۱- احیاء، دوم، ۶۸-۶۹

۲- احیاء، دوم، ۶۸-۶۹

۳- احیاء، دوم، ۷۰-۷۱

۴- احیاء، دوم، ۷۱-۷۲

است. بنابراین، اقدام بهر عملی که، چنانچه خریدار از آن آگاه شود، از خرید کالا باز می‌ایستد، حرامست؛^۱

۲- تکلیف دوم که نسبت به تکلیف اول، حکم سود را دارد نسبت به سرمایه، - در واقع دنباله و ادامه تکلیف عدالت است. تکلیف احسان عبارتست از این که متعاملین، رأساً منفعت و خیر متقابل، یکدیگر را رعایت کنند و اول از همه از گول زدن يك ديگر «مغابنه» خودداری نمایند.^۲ غزالی متذکر می‌شود مغابنه در کلیه عقود بیع وجود دارد زیرا همان طور که گفته شد، کسب سود و منفعت اساس بیع را تشکیل می‌دهد. حال اگر میزان سود خیلی بالا باشد، قبول آن بی عدالتی به شمار نمی‌رود منتهی متعاملین باید از قبل خود، اصل احسان را رعایت کنند و سود حاصله را تا حد متعارف پایین آورند. ولی در هر حال، سود زیاد مشروع است، به خصوص وقتی که خریدار مجذوب جنس شده باشد و یا به سبب احتیاج میرمی که به آن دارد، در صدد خرید برآمده است.

بعضی از علماء معتقدند که سود اگر از یکسوم ارزش مبیع زیادتر باشد، مشتری مغبون محسوب شده و خیار غبن دارد. غزالی این نظر را رد می‌کند و می‌گوید که در این مورد خیار غبن فقط منحصر به این است که مشتری بایع را به احسان و عدالت فراخواند تا احتمالاً^۳ بایع قیمت جنس را پایین آورد.

قیمت متوسط و سود کم از لحاظ اقتصادی نیز منفعت بیشتری در بر دارد. زیرا فروشنده‌ای که بدین طریق عمل می‌کند کالای بیشتری می‌فروشد و بالنتیجه در جمع، سود بیشتری به دست می‌آورد.^۴ از اصل احسان يك

۱- احیاء، دوم، ۷۱-۷۲

۲- احیاء، دوم، ۷۲.

۳- احیاء، دوم، ۷۳.

سلسله قواعد نتیجه می‌شود. مثلاً^۱ این که وقتی از بی بضاعتی چیزی خریده می‌شود، نباید آدمی زیاد به میزان غبنی که متوجه خود می‌شود، توجه کند. در عوض وقتی فروشنده آدم متمولی است باید متوقع و سخت گیر بود.^۱ طلبکار باید حوصله و نرمش به خرج دهد. در مقابل بدهکار باید دقیقاً از عهده تمامی بدهی‌اش بر آید و بدهی خود را به نزد طلبکار برد نه آن که طلبکار را به نزد خویش بخواند.^۲

با توجه به این اصل که هیچ‌گاه نباید عامل ایراد خسارت و ضرر به دیگری شد، شایسته است هرگاه یکی از متعاملین، فسخ و اقاله قرارداد را مطالبه کند، طرف دیگر بدان رضایت دهد.^۳ از روی احسان و شفقت، باید به اشخاصی که استطاعت مالی کافی نداشته و قادر نیستند وجه را به‌طور نقد بپردازند، نسیه داد و اگر در مهلت مقرر نتوانستند وجه را بپردازند، نباید سخت‌گیری نمود.^۴

با توجه به مسائل دقیق و حساسی که در داد و ستد وجود دارد، غزالی چنین نتیجه می‌گیرد که داد و ستد، سنگ محک آدمی است. زیرا در وقت داد و ستد است که میزان تدین و ورع افراد روشن می‌شود.^۵

۳- تاجر در عین توجه به عدالت و احسان، نباید از تکالیفش نسبت به شرع و از آخرت غافل شود. معاوضه آخرت با دنیا، معامله پر ضرری است. تاجر باید به این مطلب وقوف داشته باشد که کسب و کاریکی از فروض کفایی بوده و او گونه‌ای رسالت اجتماعی بر عهده دارد. زیرا

۱- احیاء، دوم، ۷۳.

۲- احیاء، دوم، ۷۳-۷۴.

۳- احیاء، دوم، ۷۵.

۴- احیاء، دوم، ۷۵.

۵- احیاء، دوم، ۷۵.

جامعه به تاجر و کاسب نیازمند است.^۱ از این نظر ارجح است که شخص به کسب و کاری بپردازد که برای جامعه مفید و ضرور باشد و از مشاغل عبث و بیهوده‌ای نظیر حکاکی، جواهر فروشی، گچکاری تزیینی و اصولاً جمیع مشاغلی که موضوع شان، تزیین و تجمل است بپرهیزد. مسلم است که ساختن و فروختن آلات و ادوات موسیقی و عیاشی که استعمالشان حرام شده باشد، کسب مذمومی محسوب می‌شود.^۲

گذشته از حرفه‌های فوق، غزالی هر حرفه‌ای را نیز مستحسن نمی‌داند. و در این باب، قضاوتش از روحیه اشراف مآبانه‌ای که در عصر او در میان محافل علماء وجود داشته، پرده برمی‌دارد. تجارت کفن و مواد غذایی اولیه را مذموم می‌شمارد. زیرا علی‌الاصول، کفن فروش، مرگ و میر مردم را آرزو می‌کند و تاجر جو و گندم، بروز قحطی را.^۳ پیشه‌های دیگری را در خور نمی‌داند. منجمله قصابی را به لحاظ قساوتی که لازمه چنین پیشه‌ایست. پیشه‌های دیگری را نظیر حجامت، جارو کشی، چاخوبی و دباغی از نظر کثافتشان، شایسته انتخاب نمی‌بیند. ایضاً، دلای، صرافی و فروشندگی حیوانات را به لحاظ خطری که این نوع مشاغل برای دین دارند و آدمی را از رعایت محرماتی که شرحشان رفت، باز می‌دارند توصیه نمی‌کند.^۴

در عوض پیشه‌ها و حرفه‌هایی وجود دارند که مستحسن شمرده می‌شوند از قبیل بزازی، صحافی، خیاطی و کفافی. بعضی از این مشاغل مثل بزازی، پنبه فروشی، خرازی و معلمی سبب تضعیف رأی و فکر

۱- احیاء، دوم، ۷۶.

۲- احیاء، دوم، ۷۶.

۳- احیاء، دوم، ۷۶.

۴- احیاء، دوم، ۷۶.

شاغلین آنها می‌شوند. زیرا اینان غالباً با کودک و زن سر و کار دارند و چون زن و کودک از نظر عقلی ضعیفند، معاشرت با آنان، عقل و رأی آدمی را ضعیف می‌کند.^۱

گرفتن مزد و اجرت در مشاغل دینی مذموم است. و در این مسأله صحابه و دیگران متفق‌الرأی‌اند. بنابراین، شست و شوی مردگان، کفن و دفن، اذان، امامت نمازهای شبانه (تراویح) تعلیم قرآن و تعلیم قواعد شرعی باید بی‌اجر و مزد انجام شود. اجرت این امور در دنیای دیگر داده می‌شود.^۲

توجه به بازار دنیا، نباید توجه تاجر را از «بازار آخرت» بازدارد. خدا گفته است:

رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله و اقام الصلوة و ايتاء الزكاة (النور ۳۷).

مساجد، «بازار آخرت» اند و تاجر باید روز خود را با رفتن به مسجد شروع کند و بعد به بازار رود. اصحاب پیغمبر ابتدا و انتهای روز را به امور دنیای دیگر اختصاص داده بودند. هم‌چنین کاسب باید به مجرد شنیدن اذان ظهر و عصر، دست از کار بکشد. اگر روز جمعه به بازار می‌رود، بهتر است که در نماز جمعه شرکت کند و همواره به ذکر نام خدا اشتغال داشته باشد.^۳

غزالی در احیاء به شرح يك سلسله دستورالعملهای دینی دیگر می‌پردازد. تاجر نباید به تجارت و کسب و کار زیاده از حد عشق و حرص

۱- احیاء، دوم، ۷۶.

۲- احیاء، دوم، ۷۶.

۳- احیاء، دوم، ۷۷.

بوززد. به طوری که برای جلو افتادن از رقبا، نفر اول باشد که به بازار می آید و نفر آخر باشد که از آن خارج می شود. و یا برای کسب مال، سفر دریا کند. چون طبق حدیث فقط وقتی می توان سفر دریا کرد که مقصد حج باشد، عمره باشد و یا جهاد.^۱ تاجر باید نه تنها از حرام پرهیزد، بلکه باید از معاملات مشکوک و شبهه دار نیز حذر کند و در این باب، علاوه بر فتاوی علمای شرع، به «فتوای دل» خود رجوع نماید. زیرا تاجر باید بداند که قاضی بزرگ، مراقب اعمال اوست و در روز قیامت، به او باید حساب پس دهد.^۲

غزالی در پایان، به توصیف و تمجید تجارت و کسب و کاری می پردازد که طبق موازین شرعی انجام گیرد. تاجری که قواعد عدالت را رعایت کند، جزو صالحین به شمار می رود. تاجری که اصل احسان را در کسب و کار خویش به کار بندد، در زمره مقربین خداوند در شمار است. تاجری که با وجود اشتغال به تجارب، از دین خود غافل نمی شود، در شمار صدیقین محسوب می شود.^۳ سپس درباره اصل مالکیت، غزالی چنین نتیجه گیری می کند که ملک، ملک خداست و بر سبیل مجاز، انسان مالک شناخته می شود. در واقع انسان دارای حق انتفاع است و نه بیش. و تنها خداوند مالک زمین و آسمان هاست. آدمیان، بندگان خداوند و زمین سفره اوست. خدا به بندگان خود اجازت داده تا بر حسب احتیاجاتشان از سفره او ارتزاق کنند. هیچکس حق ندارد به سهم دیگری دست درازی کند. دست درازی کردن به حصه دیگران ظلم حساب می شود. چون کسی که بیش

۱- احیاء، دوم، ۷۸.

۲- احیاء، دوم، ۷۸-۷۹.

۳- احیاء، دوم، ۷۹.

از احتیاج خود بردارد، مال اندوزی کند و اموال را به خویشتن اختصاص دهد، در حالیکه دیگران به آن نیاز دارند،- چنین شخصی، آدم ظالم و ستم‌گری است.^۱

سوم. تقوای اخلاقی

سیاست و اخلاق: بین اجرای فرایض و رعایت محرمات شرعی از يك طرف و مکارم اخلاقی از طرف دیگر، رابطه متقابل وجود دارد. از يك سو، اجرای فرایض و رعایت محرمات، مستلزم داشتن يك سلسله خصایل اخلاقی است و از سوی دیگر، مکارم اخلاقی از راه اجرای امور مذکور حاصل می‌شوند. رستگاری فردی و سعادت اجتماعی منوط به داشتن مکارم اخلاقی است. بنابراین با توجه به درجه اهمیت مسأله، لازم است که مهمترین و اساسی‌ترین خصایل اخلاقی را مشخص نمود.

غزالی در کتاب میزان و سپس در کتاب احیاء از چهار «تقوای - عمده» سخن به میان می‌آورد. این چهار تقوی که هر يك در حد واسط بین افرات و تفریط قرار گرفته‌اند، عبارتند از: حکمت، شجاعت، مناعت و عدالت.^۲ از مطالعه آثار غزالی چنین مستفاد می‌شود که در این باب، وی تحت تأثیر مستقیم حکمت یونان (فلسفه ارسطو، عقاید نوافلاطونیان و نیز آراء رواقیون) قرار گرفته و نظریه اخلاقی‌اش را بر اساس نظریه فیلسوفان بنا کرده است.

همین مطلب در مورد فلسفه دینی غزالی صادق است. وی وقتی از عشق به خدا و امکان رویت او در عالم دیگر سخن می‌گوید، در واقع،

۱- احیاء، دوم، ۸۲- راجع به مسأله کنز، نگاه کنید به

Schismes, 6 و نیز Essai, 435-440.

۲- میزان، ۵۷/۶۴.

نظریات مسیحیان را در قالب اسلام بیان می‌کند. هر چند تحقیق و کندوکاو در مورد تعیین جریان‌های فکری مختلفی که بر روی طرز تفکر غزالی تأثیر گذاشته‌اند، مطالعه جالبی است، - اما از این طریق نه می‌توان به بطن طرز تفکر غزالی پی برد و نه محور اصلی مکتب او را پیدا کرد. در حقیقت، آنچه به نظام فکری غزالی جهت داده، سه رشته از رشته‌های اصیل اسلامی است. این سه رشته عبارتند از: فقه و حدیث و تصوف.

هم‌چنان که در سرتاسر کتاب حاضر دیدیم، غزالی هیچگاه فقه را يك رشته علمی نازل نمی‌شمارد فقه چه در بخش عبادات و چه در بخش اجتماعات، یکی از عوامل سازنده جهان بینی وی به حساب می‌آید، تا آنجا که غزالی فقه را قانون السیاسة می‌نامد.

منابع نظریه اخلاقی را بعد از فقه، باید در حدیث جست و حدیث بنای عظیمی است که در آن مواد و مصالح فوق‌العاده متفاوت و گوناگونی به کار رفته است. در کنار احادیث مربوط به قواعد و موازین شرعی، احادیثی وجود دارد که موضوعشان، تشویق آدمی به حیات باطنی و درونی بوده و طریق عباد و زهاد به عنوان سرمشق ذکر شده است. در این جا باید این نکته را یاد آور شد که غزالی به لحاظ وابستگی اش به تصوف، نسبت به اصالت احادیثی که به زمینه‌های عرفان و تصوف مربوط می‌شوند، سخت‌گیری زیادی به کار نمی‌برد و در بنای عظیم حدیث، این گونه احادیث را در کنار احادیث دیگر گذاشته و بدان‌ها با چشم اعتبار می‌نگرد.

به نظر غزالی، راه صحیح در میانه جمود حنبلیان و تساهل فیلسوفان واقع شده است.^۱ ولی با وجود تعرضی که به حنبلیان می‌کند، باید گفت وی همواره در مقابل سخت‌گیری احمد بن حنبل در باب مسائل دینی و اخلاقی،

سر تعظیم فرود آورده و علاوه بر مُسند، کتب اصلی پایه‌گذار مذهب حنبلی را مورد توجه خاص قرار داده است. به‌طوری که به‌خوبی می‌توان «تأثیری را که دو کتاب ابن حنبل به اسامی کتاب الورع و کتاب الزهد بر کتاب احیاء غزالی گذاشته‌اند، در کتاب اخیر پیدا کرد»^۱.

آنچه بعد از فقه و حدیث، نظریه اخلاقی غزالی را تحت تأثیر خود قرار داده، تصوف است. پیش از غزالی بسیاری از بزرگان به این طریقت گرویده بودند و تصوف به‌حدی نفوذ گسترش داشته که حتی محافظه کارترین مکاتب سنت، تحت تأثیر آن واقع شده بودند. طریقتی که غزالی بدان گرویده، نه طریقت غلات و افراطیون است و نه طریقت اباحیه که به قواعد شرعی بی‌اعتقادند. طریقت وی در میان این دو قرار گرفته است. مکتبی است معتدل و متعادل که رهبران آن، بزرگانی چون محاسبی، جنید، سهل تستری و ابوطالب مکی بوده‌اند. به‌علاوه می‌دانیم در مکتب اشعری که غزالی بدان وابسته بوده، تصوف جایگاه بلندی داشته است. اولین آثار بزرگ ادبیات عرفانی را پیش از آن که غزالی چشم به جهان گشاید، بزرگان اشعری مسلک نوشته‌اند. از آن جمله می‌توان از عبدالرحمن سلمی (متوفی به سال ۴۲۸ هجری) صاحب کتاب تاریخ الصوفیه و ابونعیم اصفهانی (متوفی به سال ۴۳۰ هجری) مؤلف کتاب حلیه نام‌برد. به‌ظن قوی، غزالی از این دو کتاب که دومین فیاض ادبیات به‌شمار می‌روند، بهره فراوان جسته است.^۲

برای نشان دادن درجه عظمت و گسترش تصوف در قرن قبل از تولد غزالی، کافی است به قضاوت بغدادی که به سخت‌گیری شهرت عامه

۱- احیاء، دوم، ۸۴-۸۸ (راجع به ورع) و چهارم، ۲۵۸-۱۸۸ (برای

زهد).

دارد، رجوع کنیم. وی می گوید کلیه صوفیانی که سلمی در تاریخ خود از آنان نام برده،^۱ در زمره اهل سنت و جماعت محسوب می شوند به استثنای سه نفر: ابوحلمان دمشقی (متوفی به سال ۳۴۰ هجری) که حلولی بوده، حلاج (متوفی به سال ۳۰۹ هجری) که وضعیش مشکوک بوده و قناد (متوفی به سال ۳۴۰ هجری) که در واقع معتزلی بوده و صوفیان او را از حلقه خود اخراج کرده بودند.^۲

باتوجه به نفوذ عقاید تصوف در مکتب اشعری، می توان گفت که قضیه ابن قشیری (سال ۴۶۹/۱۰۷۷) در واقع جنگ میان مذهب حنبلی و تصوف نبوده بلکه ستیزی بوده است بین اشعریان و حنبلیان.

با کمک ملاحظات فوق، بهتر می توان عمق نظریه اخلاقی غزالی را دریافت. تاکنون چنین شهرت یافته که اخلاق غزالی، اخلاقی است فردی و منحصر به کسی که گوشه عزلت اختیار کرده و عمر را در میان مریدان خود می گذراند. به عبارت دیگر، اخلاق غزالی فاقد جنبه اجتماعی است. طرفداران این نظر، شخص غزالی را مثال می آورند که به منظور جست و جوی معرفت خدا، طریق انزوا اختیار کرد تا بتواند در تنهایی، خدای را بیابد. بنا بر این اخلاق غزالی، خیلی بیشتر اخلاقی است مبتنی بر توکل مطلق به خدا و قبول رضا تا اخلاق عمل و اعتراض. در حقیقت، اشتباهی بزرگتر از این نیست که نظریه اخلاقی غزالی را نظریه اخلاق فردی بدانیم. اخلاق غزالی قبل از هر چیز اخلاق تلاش و فعالیت و جهاد دائمی با نفس است. اخلاقی است که هدفش برکندن انسان از متعلقات دنیوی و وادار کردن انسان به کار و کوشش در راه خداست. اخلاق غزالی هم برای کسی که

زاویه بر سر می‌گزیند معتبر است و هم برای کسی که زندگی در اجتماع را انتخاب می‌کند. زیرا آنچه مهم است غایت زندگی است و غایت زندگی در هر دو مورد یکی است. بنابراین از نظریات غزالی، هم می‌توان قواعد اخلاق فردی استخراج کرد و هم اصول اخلاق اجتماعی. هدف اصلی نظریه اخلاقی غزالی، بنای مدینه فاضله است. مدینه‌ای که در آن، حتی زاویه نشین نیز نقش و سهم دارد. و حداقل کاری که زاویه نشین برای اجتماع می‌تواند انجام دهد، آنست که با رعایت دقیق اصول پرهیزگاری سرمشق جامعه قرار گیرد.

زهد: اولین اصل پرهیزگاری، زهد است. زهد، عبارتست از اعراض از دنیا و متعلقات آن به منظور اطاعت خدا در چهار چوبی که شرع معین کرده است.^۱ کسی که از دنیا صرف نظر کند و به اطاعت خدا نپردازد حکیم «فروشنده‌ای را دارد که جنس را فروخته و بهاء آن را نگرفته است». در بطن امر، زهدگونه‌ای معامله و معاوضه است که یکی از عوضین (دنیا) سخت کم بهاست و دیگری (طاعت خدا) سخت پر بهاست.^۲

چیزهایی را که باید از آنها اعراض نمود، جملگی چیزهای اضافی هستند که به لحاظ تکثر، شمارشان نامیسراست. از دنیا باید به آنچه برای حیات آدمی مهم و ضرور است، کفایت نمود؛^۳

به غذا باید به اندازه‌ای که برای حیات ضرور است، قناعت

کرد؛^۴

۱- احیاء، چهارم، ۱۸۸-۲۰۸.

۲- احیاء، چهارم، صفحات ۱۸۸ و ۱۸۹.

۳- احیاء، چهارم، ۱۹۸.

۴- احیاء، چهارم، ۱۹۸-۱۹۹.

- در مورد پوشاك بايد از پيغمبر، عمر و علي سرمشق گرفت و رعایت نهایت سادگی را نمود. هدف از پوشاك، حفظ بدن در مقابل سرما و گرما و ستر عورت است؛^۱

- در مورد مسكن می توان مثل اهل الصوف در مسجد خوابید و از مسكن چشم پوشید. این مرحله، بالاترین درجه زهد است. درجه میانه، داشتن خانه ای است که از مصالح ساده ساخته شده باشد و در درجه پائین، داشتن خانه ای است که مصالح آن سخت و محکم باشد. در هر حال، مسكن باید محقر و ساده و منطبق با احتیاجات باشد.^۲ همین قاعده باید در مورد ائانه و لوازم منزل رعایت شود.^۳

به نظر غزالی، مجرد ماندن لازمه زهد نیست. اگر مسیح ازدواج نکرد، در عوض محمد در زمان واحد، صاحب نه همسر بود. و هر دوی اینان نمونه زهد و تقوی هستند. بنابراین مسأله مجرد جنبه اطلاق نداشته و به قضاوت و موقعیت شخص بستگی دارد.^۴

اگر ازدواج و تکالیف و لذات ناشیه از آن، آدمی را از راه خدا بازگرداند، چیز بدیست.^۵ در غیر این صورت، کار پسندیده ایست. ولی ازدواج خطراتی در بردارد. کسی که نتواند به طریق مشروع از عهده مخارج منزل برآید، نباید همسر کند.^۶ هم چنین برای کسی که می داند از عهده تکالیفی

۱- احیاء، چهارم، ۲۰۳-۲۰۰-۲۰۳.

۲- احیاء، چهارم، ۲۰۳-۲۰۴.

۳- احیاء، چهارم، ۲۰۴-۲۰۶.

۴- احیاء، چهارم، صفحه ۲۰۶ و دوم، ۳۰-۳۳.

۵- احیاء، چهارم، ۲۰۶.

۶- احیاء، دوم، ۳۰.

که در قبال زن و فرزند دارد بر نمی آید، ازدواج نکردن ارجح است. زیرا هر کس از وظایف خود به عنوان سرپرست خانواده بگریزد، حکم برده فراری را دارد. خدا نماز و روزه او را قبول نمی کند.^۱

در مقابل مضراتی که بیان شد، ازدواج محاسن و مزایایی نیز در بر دارد. ابقاء نسل و ازدیاد شماره بندگان خدا، ثواب شمرده می شود و موجب تقوت به خداست.^۲ به علاوه ازدواج موجب تعدد اعصاب و حواس است. حتی جنید معتز فست که به این گونه تعدد اعصاب نیاز داشته است.^۳ طلاق، بارعایت مقررات شرعی، به مرد امکان تجدید فراش می دهد، چنان که علی و فرزندش حسن بارها چنین کردند.^۴ دیگر آن که، ازدواج برای آدمی راحتی روح و روان ایجاد می کند.^۵ بالاخره مرد با ازدواج، از گرفتاریهای داخلی خانه، رهایی می یابد و بسا یافتن منسوبین جدید، از نظر اجتماعی قوی تر و محفوظتر می گردد.^۶ ازدواج آدمی را در جهت تأمین حوایج خانوادگی به مبارزه دائمی بانفس و امیدارد و سرپرست خانواده را مجبور می کند که صبورانه، خواسته های اعضای خانواده اش را تحمل کند. از این دیدگاه، ازدواج مثل کسب معاش جزو عباداتی محسوب می شود که خیر آن به اشخاص ثالث نیز می رسد.^۷

۱- احیاء، دوم، ۳۱.

۲- احیاء، دوم، ۲۲.

۳- احیاء، دوم، ۲۲.

۴- احیاء، دوم، ۲۵. Essai, 428

۵- احیاء، دوم، ۲۷.

۶- احیاء، دوم، ۲۸-۲۹.

۷- احیاء، دوم، ۳۰.

خلاصه آن که، ازدواج کردن یا مجرد ماندن، امور نسبی هستند که در آنها باید مورد و مقتضی را در نظر گرفت. ولی از مقایسه مزایا و مضار ازدواج چنین می توان نتیجه گرفت که تشکیل خانواده يك نوع تکلیف دینی و اجتماعی است که آن را به خوبی می توان بازهد و تقوی تلفیق داد.

حال اگر بیشتر به عمق این تجزیه و تحلیل فرو رویم، به این مسأله می رسیم همانطور که زهد با ازدواج آشتی پذیر است، با ثروت و مرتبت اجتماعی نیز قابل تلفیق می باشد. در نظر اول این امر بعید به نظر می رسد. زیرا اساس زهد، انصراف از دنیا، از مال و به خصوص از جاه است.^۱ مال بالنفسه موجب هلاکت آدمی است. «مال اندوز به کرم ابریشم می ماند. آنقدر به دور خود می پیچد تا می میرد». به همین جهت، مال اندوز به سختی وارد بهشت می شود.^۲ غزالی جاه پرستی را حتی از مال پرستی مهلکتر و خطرناکتر می داند. ولی آیا غزالی از صاحبان جاه و قدرت، زهد اولیاء و سادگی پیغمبر و خلفای راشدین را توقع دارد؟ آیا به آنان می گوید که توبه کنند و قبای زهاد و عباد برتن نمایند؟ ابدآ. به نظر غزالی، بدترین و مذموم ترین خصایص وقتی در راه خدا به کار برده شوند، به صورت مؤثرترین وسایل عمل و خدمت تغییر ماهیت می دهند. غضب که بالنفسه خصیصه مذمومی است، وقتی به صورت برآشفستگی علیه عدم انجام قواعد دینی تجلی کند، دیگر نمی تواند مذموم تلقی گردد.

واقعیت آنست که غزالی از صاحبان قدرت توقع ندارد که از جاه - طلبی هایشان صرف نظر نمایند. آنچه مورد نظر اوست، آنست که صاحبان قدرت، جاه طلبی هایشان را در در راه اطاعت از خدا و خدمت به جامعه

۱- احیاء، سوم، ۲۳۷-۲۸۷

۲- احیاء، سوم، ۲۰۷-۲۰۸.

به کار برند. و همین، زهد آنان محسوب می شود.

ورع: بعد از زهد، تقوای عمده دیگر، ورع است. ورع چه در عزلت و چه در اجتماع. ورع عبارتست از مراقبت دائم در پرهیز از محرّمات شرعی.^۱

درجه پائین ورع، رعایت ظاهری و یا به عبارت بهتر، رعایت اجتماعی قواعد اساسی شرع است. از این جهت ورع، پایه عدالتی است که داشتنش شرط لازم اشغال وظایف و خدمات دولتی و مناط اعتبار شهادت قضائی است.^۲ در درجه بعدی، ورع صالحین قرار دارد. در این مرحله، ورع عبارتست از خود داشتن از ارتکاب افعال مشکوک و استعمال اشیاء شبهه دار. واضح است که رعایت این امر بسیار مشکل و حساس است. زیرا اگر حلال و حرام به آسانی قابل تمیز و تشخیص اند، در عوض، در میان این دو حد، امور بی شماری وجود دارد که تشخیص حرمت و حلیت شان سخت و دشوار است.^۳

در درجه بالاتر، ورع متقین جای گرفته است. متقین نه تنها از فعل و شیبی شبهه دار اجتناب می ورزند، بلکه از فعل و شیبی حرام نیز پرهیز می کنند، از ترس آن که مباد آن فعل یا آن شیبی به فعل حرامی منتهی نشود.^۴ بالاخره در درجه اعلی، ورع صدیقین قرار گرفته است که آن عبارتست از پرهیز از هر چیزی که برای خدا و به سوی خدا نباشد.^۵

صبر: صبر خصیصه ای است که ویژه انسان است. حیوانات به

۱- احیاء، دوم، ۸۴-۸۸.

۲- احیاء، دوم، ۸۵.

۳- احیاء، دوم، ۸۶.

۴- احیاء، دوم، ۸۶-۸۷.

۵- احیاء، دوم، ۸۷.

لحاظ آن که بردهٔ غریب‌شان هستند، فاقد این خصیصه می‌باشند. و فرشتگان از جهت کمال و بسی نقصی، بدان نیاز ندارند. صبر مختص موجود میانه، یعنی انسان است که درستیز و کشاکش دائمی بین دین و هوای نفس گرفتار شده است.^۱ از اینجاست که گفته‌اند صبر نصف ایمانست، چه آن که ایمان را اعتقاد قلبی محض بدانیم و چه اعتقاد کامل. و نیز گفته‌اند که ایمان صبر است. همان‌طور که حج، توقف در عرفاتست.^۲

از نظر جسمانی، صبر تحمل درد بدنی است. خواه آن که درد نتیجهٔ انجام عملی باشد یا از ریاضت ناشی شده باشد. از جنبهٔ نفسانی، صبر مقاومت در برابر خواهشهای طبیعی و هواهای نفسانی است. از این نظر صبر، جنبه‌های گوناگونی دارد که هر يك به اسم خاصی مشخص شده‌اند، نظیر عفت و حلم. ولی در تمام جنبه‌ها، جوهر و زمینه یکی است. اصل، خود داشتن است.^۳

در جمیع حوادث زندگی، صبر برای آدمی لازم است. در مواقع تلخ کامی و مصیبت و هم به هنگام خوشی و سعادت. آدم خوشبخت که از سلامتی، ثروت، مرتبت اجتماعی، خانواده و دوست برخوردار است، ممکن است به آسانی از سر نوشت اخروی خویش غافل شود. برای مقابله با کششهای دنیوی وی به صبر و کف نفس احتیاج دارد. از این جاست که سهل‌تسری گفته است برای صبر در مصیبت، مؤمن بودن کافیست. ولی برای صبر در خوشی، باید از صدیقین بود. حتی صحابه که در مواقع سخت، صبور و بردبار بودند، در هنگام پیروزی و تنعم صبر و مقاومت کمتری از

۱- احیاء، چهارم، ۵۵.

۲- احیاء، چهارم، ۵۸.

۳- احیاء، چهارم، ۵۸.

خود نشان می‌دادند.^۱

انسان در جمیع افعال خویش اعم از ادای نماز، پرداخت زکات و شرکت در جهاد محتاج به صبر است. آدمی باید قبل از انجام، در حین انجام و بعد از انجام تکلیفش، از خود صبر نشان دهد. قبل از انجام، برای اطمینان یافتن از خلوص خود، در حین انجام، برای توجه و دقت در رعایت قواعد و مقررات و بالاخره بعد از انجام برای مقاومت در برابر ریا و خودنمایی.^۲

انسان همچنین در اموری که خارج از اراده او گرفته‌اند، به صبر نیازمند است. مثلاً وقتی سلامت خود را از دست می‌دهد و یا عزیزان خویش را، صبر در این موارد، بالاترین درجه شجاعت است. مؤمن واقعی در هنگام درد و مصیبت، هیچگاه شیون و فغان نمی‌کند، صورت نمی‌خراشد و داد نمی‌زند که من بعد شیوه زندگی‌اش را عوض خواهد کرد، بلکه به عکس با وقار و آرامش، ضربه‌های درد و بلا را تحمل می‌کند.^۳

درجه بالاتر صبر، وقتی است که از نظر شخصی یا مالی مورد ستم واقع شده است. مؤمن واقعی نباید معامله به مثل کند. وی باید در مقابل این پیش آمدها، تحمل به خرج دهد. اگر صبر در بعضی موارد، فضیلت به شمار می‌رود، در مواردی دیگر يك تكليف شرعی است.^۴

صبر همیشه معادل با مجاهده نفس است. مجاهده‌ای است برای پیروزی دین بر هوای. لازمه صبر، اجباراً کشتن هوای نیست. بلکه باید هوای و شوق را به خدمت خدا در آورد و آن را از طریق نامطلوب به طریق مطلوب

۱- احیاء، چهارم، ۶۰-۶۱.

۲- احیاء، چهارم، ۶۱.

۳- احیاء، چهارم، ۶۴.

۴- احیاء، چهارم، ۶۲.

هدایت کرد. در این صورت، هوی و شوق قابل توجیه و در خور تقدیس هستند. مثلاً هوای ریاست و تسلط جویی (ربوبیت) یکی از هواهای نیرومند انسانی است. روح بر حسب طبیعت، به سوی بلندی و رفعت انعطاف دارد تا به عبودیت و ذات. در عمق روح هر انسانی همان گونه تمایلاتی نهفته است که در فرعون، منتهی این تمایلات به لحاظ مقتضیات در فرعون ظاهر و بروز کرد. همه می خواهند بسان فرعون بر روی بردگان شان، زیردستان شان، هواداران شان و مشتریان شان، اعمال قدرت و حاکمیت کنند.^۱

روح تسلط جویی در انسان عاقل و خردمند نیز وجود دارد. زیرا «میل و هدف انسان، رسیدن به یکی از صفات خداست، دست یافتن به ربوبیت است». و در این راه، وقتی دل، احساس کند که مناسبتی بین او و صفت خدا موجود است، در این راه به عقل حرکت و جهش عطاء می کند.^۲

حال به خوبی روشن شد که غزالی از امام و سلطان و اصولاً از هیچ صاحب قدرتی، هیچ گاه نخواسته است از جاه طلبی هاشان دست شویند و به کنج عزالت و تنهایی فراروند. آنچه غزالی از امام، از خلیفه، از سلطان و از امیر می خواهد، آنست که ریاست طلبی و قدرت خود را در خدمت شرع به کار برند. قدرت جویی بالنفسه مذموم نیست. زیرا هر جامعه ای به نظام سیاسی نیازمند است و قدرت جویی وقتی هدفش ارضای تمایلات شخصی نباشد و منطبق با شرع برای استقرار نظام سیاسی انجام گیرد، مشروع است. شیطان، آدمی را به دنیا جویی و تملك سلطنت دنیوی تهییج می کند. در مقابل، جملگی کتب آسمانی این راه را در پیش پای آورده

۱- احیاء، چهارم، ۶۱.

۲- احیاء، چهارم، ۶۸.

می‌گذارند که انتهایش به سلطنت اصلی، یعنی سلطنت دنیای دیگر می‌رسد.^۱ سلطانی که ثروت و قدرت را هدف و غایت اعمال خویش قرار ندهد، بلکه آنها را در طریق گسترش کلام خدا، سعادت واقعی خود و رعایایش به کاربرد، چنین سلطانی بسان متواضع‌ترین زاهدان عمل کرده است. مگر نه آنست که حاکمیت واقعی، حاکمیت بر نفس و بالنتیجه تمتع از آزادی کامل است.^۲

توکل: یکی دیگر از تقوای که غزالی بدان قدر و قیمت عظیم می‌نهد، توکل است. با تکیه بر ملاحظات که در پیش آمد، بهتر می‌توان به عمق و برد این اصل پی برد. توکل مثل سایر ایمانیات دارای سه اصل است: معرفت — حال — عمل. معرفت در این مورد عبارتست از قبول وحدانیت و حاکمیت خدا. حال، یقینی است که آدمی به این مطلب دارد که خدا هیچ‌گاه او را به خود رها نمی‌کند و تنهایی ندارد. توکل از همین اصل سرچشمه می‌گیرد. توکل از ریشه و کالت منشعب شده است و وکالت به معنای دفاع از منافع دیگری و حفاظت آنست. بنابراین توکل عبارت است از اعتماد به وکیل.^۳

توکل درجات مختلفی دارد: درجه اعتماد آدمی به خدا می‌تواند به اندازه درجه اعتماد موکل به وکیل خود باشد. این پائین‌ترین درجه توکل است. درجه بعدی اعتماد به خدا، مشابه اعتمادی است که طفل به مادر خود دارد. در اینجا روح به سوی کسی که به آدمی اعتماد می‌بخشد، منعطف

۱- احیاء، چهارم، ۶۸.

۲- احیاء، چهارم، ۶۸.

۳- احیاء، چهارم، ۲۲۳.

است و در اعتماد مطلق به او فنا می‌شود.^۱ درجه اعلای توکل وقتی است که آدمی خود را مثل «جسد که تسلیم مرده شوی می‌شود» تسلیم اراده خدا نماید. در این حد که کسان معدودی بدان می‌رسند، آدمی مثل طفل، مادر خود را فرا نمی‌خواند،^۲ بلکه اعتماد و توکل به خدا به حدی است که انسان فقط بر روی خود حساب می‌کند و دیگری را به کمک نمی‌طلبد. سومین عامل توکل، عمل است. بسیاری از علماء تصور می‌کنند که توکل عبارتست از ترك مطلق امور و به ویژه ترك كسب و کار و تدبیر شخص و حال آن که این امور برای تأمین لوازم زندگانی مادی، خانوادگی و اجتماعی ضرورند. در نظر این گروه از علماء، توکل آنست که آدمی خود را مثل الوار پارچه به زمین رها کند و مثل يك تکه گوشت، خود را به گوشه‌ای بیندازد. چنین مفهومی از توکل نه تنها خطا و اشتباهست، بلکه مغایر با شرع نیز هست.^۳ چون لازمه توکل، کوشش و تلاش و عمل است. حال این سوال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان توکل را با تدبیر شخصی تلفیق نمود؟ غزالی از طریق نظریه علیت به این سوال چنین جواب می‌دهد. خداوند که حاکم و مختار مطلق است، علت اصلی وجود می‌باشد. اما وی اسبابی در اختیار آدمیان قرار داده که اینان به وسیله آن اسباب می‌توانند افعالی انجام دهند. و افعال مذکور موجب معلولات درجه دوم می‌شوند. این اسباب به سه بخش بزرگ تقسیم می‌شوند:^۴

۱- اراده خدا بر آن قرار گرفته که بعضی از اسباب همواره زاینده

۱- احیاء، چهارم، ۲۲۳.

۲- احیاء، چهارم، ۲۲۵.

۳- احیاء، چهارم، ۲۲۸.

۴- احیاء چهارم ۲۲۸- ایضاً مستصفی، یکم، ۹۳.

نتیجه و ایجاد کننده معلول باشند. این امر بدان معنی نیست که خدا بدین طریق، ربوبیت و حکومت خویش را محدود کرده است. بلکه بدان معناست که خدا در غایت حکمت خویش و در راه مصلحت بشر، در بعضی امور سنی ایجاد کرده که نتایجشان بدیهی و قطعی است. فی المثل، اگر آدم گرسنه‌ای را در مقابل ظرف غذایی بنشانیم، واضح است که ظرف غذا خود بخود به دهان آدم گرسنه سر از بر نمی‌شود، بلکه وی باید برای تناول غذا حداقل کوشش را به خرج دهد. هم‌چنین آدمی که تصمیم گرفته که تك و تنها در قله کوه بی‌آب و علف به سر برد، شکی نیست از گرسنگی و بی‌آبی هلاک خواهد شد. بنابراین می‌توان به یقین حکم کرد که این دسته از اسباب، همواره به نتایج واحدی منتهی می‌شوند؛^۱

۲- اسباب دیگری هستند که نتایجشان احتمالی و غیر قطعی است. مثلاً کسی که تك و تنها راه کویر در پیش می‌گیرد، به احتمال قوی هلاک خواهد شد. اما هلاکتش قطعی و یقینی نیست. زیرا آدم وقتی در شرایط ناگوار قرار گیرد، تلاش و تقلای می‌کند تا چیزی برای سدجوع بیابد. به علاوه ممکن است در صحرا، به کسان دیگری برخورد نماید و بدین وسیله از مرگ نجات پیدا کند. یکی از صوفیان بنام [ابو اسحق ابراهیم] خواص نشان داده که می‌توان باتوشه بسیار اندك و ناچیز، خود را از مرگ نجات داد؛^۲

۳- اسباب دیگری وجود دارند مثل سحر و جادو که نتایجشان کاملاً بی‌بایه و خیالی است. اشتباه محض است اگر قبول کنیم که نوشته يك مردم فریب می‌تواند بیماری را شفا دهد.^۳

۱- احیاء، چهارم، ۲۲۸.

۲- احیاء، چهارم، ۲۹۹.

۳- احیاء، چهارم، ۲۹۹.

با توجه به تقسیم بندی فوق، می توان گفت توکل صحیح وقتی است که آدمی به اسبابی متوسل شود که نتایج واحد و قطعی ایجاد می کنند و از اسبابی که نتایجشان خیالی و موهوم است بپرهیزد. تکلیف در موارد اسبابی که نتایج احتمالی دارند چیست؟ غزالی جواب می دهد که توسل به این گونه اسباب بستگی به ارزیابی شخصی (اجتهاد) و درجه تقرب آدمی به خداوند دارد. در این قبیل امور امکان شکست و موفقیت توأماً موجود است.^۱

غزالی سعی دارد که براساس «نظریه اسباب» اعمال انسانی را طبقه بندی کرده و بر حسب مورد، راه حلی پیدا کند. و تطابق آنها را با اصل توکل، مورد سنجش و ارزیابی قرار دهد. برای اعمال انسانی، چهار مورد متصور است: کوشش برای تحصیل معاش - برای پس انداز - برای حفاظت و برای جلوگیری از بیماری و معالجه مرض.^۲

آدمی که تنها و بی خانواده است، می تواند همیشه به طریق [ابو اسحق ابراهیم] خواص عمل کند. مثل او بدون اندیشه توشه سفر، به صحرا بزند. وی هم چنین می تواند طریق بعضی دیگر از صوفیان را برگزیند. در خانه خود و یا در مسجد بماند و بر احسان و شفقت دیگران چشم بدوزد. راه سوم انتخاب حرفه و پیشه است.^۳

کسی که مسؤولیت خانواده ای را بر عهده دارد، اگر به طریق خواص معروف عمل کند و راه صحرا در پیش گیرد، مرتکب عمل خلاف شرعی

۱- احیاء، چهارم، ۲۹۹.

۲- احیاء، چهارم، ۲۲۸-۲۳۷ و ۲۳۷-۲۴۰ و ۲۴۳-۲۵۲.

۳- احیاء، چهارم، ۲۳۰.

شده است.^۱

مسأله دوم در مبحث توکل، مسأله پس انداز است که در نظر اول مغایر با توکل به خدا به چشم می‌رسد. در میان تصوف این موضوع مورد بحث فراوان واقع شده است. به نظر غزالی اصل پس انداز با اصل توکل کاملاً قابل تلفیق و هم‌زیستی است. مشروط بر آن که پس انداز محدود به زمان باشد. داشتن يك سال تأمین مالی برای خود و خانواده، حدی است که باید کسانی که به خدا توکل دارند، آن را رعایت کنند و از آن فراتر نروند. مع ذلك، غزالی حرام نمی‌داند که کسی برای بیش از يك سال خود و خانواده اش پس انداز داشته باشد. زیرا پس انداز کردن جزو طبیعت انسان است و انسان مثل موش و مورچه موجودی است پس اندازگر.^۲ آنچه مهم است آنست که به چه نیت و خاطری، پس انداز انجام می‌شود.

مطلب دیگر این که انجام اقدامات احتیاطی برای جلوگیری از ضرر و زیان مالی و جانی و خانوادگی مغایر با اصل توکل نیست. شرع خفتن بی حفاظ را در منطقه‌ای که حیوانات درنده وجود دارد، توقف در وادی را و ایستادن در پای دیوار و محلی که در شرف فرو ریختن است، حرام کرده است. خیلی خوب می‌توان به خدا توکل داشت و در عین حال، در هنگام خروج از خانه، در منزل را بست و برای جلوگیری از فرار یا ابراد خسارت به دیگران، شتر را مقید ساخت. پیغمبر به بادیه نشینی که پوزش می‌طلبید که شترش را از روی توکل به خدا رها کرده و شتر خساراتی به اراضی دیگران وارد آورده است، گفت «با توکل زانوی اشتر ببند». در عوض، در بعضی موارد انجام ندادن عملی، توکل به خدا محسوب

۱- احیاء، چهارم، ۲۳۴.

۲- احیاء، چهارم، ۲۳۷-۲۳۸.

می‌شود و آن اجتناب از اسبابی است که نتایج‌شان خیالی و موهوم است.^۱
مورد آخر مسأله اسبابی است که برای پایان بخشیدن به ضرر و
زیانی که وارد شده، بدان‌ها توسل جسته می‌شود. مصداق کامل این مورد،
طب است.^۲ آیا استعمال دارو مغایر باتوکل به خدا نیست؟

غزالی برای اثبات عدم مغایرت استعمال دارو و اصل توکل،
پیغمبر را مثال می‌آورد که در هنگام بیماری دوا مصرف می‌کرد و صحابه
نیز از او تبعیت می‌کردند.^۳ بنابراین عدم استعمال دارو، وقتی آدمی از
نتیجه آن اطمینان دارد، عمل خلاف شرع محسوب می‌شود. هم‌چنین
استعمال داروهایی که نتایج احتمالی دارند، مغایر باتوکل به خدا نیست.
آنچه باتوکل به خدا مباینت دارد، استعمال داروهایی است که حقه‌بازان و
جادوگران تجویز می‌کنند. این نوع داروها و نیز داغ کردن و سحر -
خوانی، هیچگونه نتیجه مثبتی در بر ندارند.^۴

نتیجه آنکه، توکل نه تنها آدمی را از کوشش و کار دور نمی‌سازد،
بلکه او را به کار و کوشش برمی‌انگیزد.

محبت به خدا: مجموعه نظریه اخلاقی غزالی، به‌گرد محور محبت
به خدا جمع آمده است. محبت به خدا مانند سایر تقوای اخلاقی که
در پیش ذکرشان رفت، منبع و سرچشمه عمل و فعالیت است. عشق به خدا
بالاترین مرحله تصاعد آدمی محسوب می‌شود. سایر چیزها نظیر شوق به خدا
انس به خدا و رضای در برابر اراده او، ثمرات عشق به خدایند. و نیز
مراحل دیگر مثل توبه، صبر و زهد مراحل هستند که آدمی را برای

۱- احیاء، چهارم، ۲۴۰-۲۴۳.

۲- احیاء، چهارم، ۲۴۳-۲۵۲.

۳- احیاء، چهارم، ۲۴۳-۲۴۴.

۴- احیاء، چهارم، ۲۴۳.

رسیدن به مرحله عشق به خدا آماده می‌سازند.^۱

عشق به خدا می‌تواند ظاهری و جسمانی یا باطنی و اخلاقی باشد. در این مرحله، دو وجود به سوی یکدیگر سیر می‌کنند. محرک جذابت، سود یا زیبایی نیست. بلکه آنچه به این دو وجود پیوند عاشقانه می‌زند، یگانگی خواست و احساس است.^۲ تطابق میان دو وجود که هر یک طبیعت مستقلی دارند یعنی تطابق میان آفریدگار و آفریده، وقتی به عنوان «وحدت وجود» تلقی شود، خواه ناخواه به حلول منتهی می‌شود و اعتقاد به حلول، با اصول شرع مبادنت دارد. اگر تطابق میان خالق و مخلوق به نحو اخیر فهمیده شود، در این صورت دچار اشتباه کسانی شده‌ایم که دم از «انما - الحق» می‌زنند و هم‌چنین خطای مسیحیان را مرتکب شده‌ایم که عیسی را تجلی خدا می‌دانند.^۳

باید خدا را دوست داشت تا او را شناخت. انسان نمی‌تواند خدا را با حواس پنجگانه درک کند. این حواس برای درک اشیاء خارجی خلق شده‌اند. انسان خدا را با حس ششم که بعضی آن را همان عقل دانسته‌اند، بعضی دیگر نور خوانده‌اند و برخی دل نامیده‌اند، درمی‌یابد. با این دید باطنی است که خدا دیده می‌شود.^۴

عشق به خدا صرفاً به مکاشفه اختصاص ندارد، بلکه در امور جاری زندگی فردی و اجتماعی نیز عشق به خدا شرط است. دوست داشتن خدا، یعنی دوست داشتن پیامبران او به ویژه محمد، آخرین پیغمبر - یعنی

۱- احیاء، چهارم، ۲۵۲-۳۰۸.

۲- احیاء، چهارم، ۲۶۳.

۳- احیاء، چهارم، ۲۶۳.

۴- احیاء، چهارم، ۲۶۰.

محبت به علمای صالح و تنفرداشتن از علمای فاسد - یعنی دوستی پرهیز- کاران و نفرت از بدکاران - یعنی دوستی با سلاطین عادل و دشمنی با سلاطین جائز، و لسو آن که شخصی از ظلم آنان بطور انفرادی رنج نبرده باشد.^۱ بدین طریق است که مثلاً ابوبکر و شافعی را دوست داریم. بدیهی است که محبت به اینان به لحاظ زیبایی جسمانی شان نیست، بلکه به دلیل زیبایی و حسن عمل آنانست که این خود به دلیل صفات و خصایلی است که آن اعمال از آنها نشأت گرفته اند.^۲ بنابراین، دوستی صالحین و متقین نه به دلیل ظاهر جسمانی آنانست و نه حتی به لحاظ استفاده ای که برای جامعه داشته اند. دوستی اینان به لحاظ تملک صفات خارجی است که داشته اند و این صفات، قریب به صفات الهی بوده اند.^۳ آنان را دوست داریم به خاطر علمشان، زیرا علم شرط عبادت خدا، شرط شناخت خدا، شرط شناخت ملائک، کتب، پیامبران و شرایع الهی است.

علت دیگر محبت به اینگونه افراد آنست که اینان توانسته اند اول خودشان را اصلاح کنند و بعد به ارشاد اخلاقی و سیاسی جامعه بپردازند. بالاخره وجه سوم محبت آنست که اینان توانسته اند خود را از هرگونه هوی و هوس که مغایر با اراده خدا باشد، آزاد سازند.^۴

معنای دیگر محبت به خدا، کسب خصایلی است که موجب ربوبیت خدا شده اند نظیر علم، شفقت، رحمت و رحمانیت. به عبارت دیگر محبت به خدا یعنی تلاش و کوشش به منظور تحصیل استقلال اخلاقی، به گونه ای که شخص بتواند در پرتوی شرع، بالاستقلال عمل کند و تسلیم

۱- احیاء، چهارم، ۲۶۰.

۲- احیاء، چهارم، ۲۶۰-۲۶۱.

۳- احیاء، چهارم، ۲۶۱.

۴- احیاء، چهارم، ۲۶۱.

هیچ گونه فشار و تمایل خارجی نشود. خلاصه آنکه معنای واقعی دوستی خدا عبارتست از کوشش دائمی برای ارشاد مردم، برای بازگرداندن مردم از راه ضلال و بالاخره بطور عام، تلاش در راه تحقق عینی مسکرم شرع.^۱

عشق به خدا دو جنبه بیشتر ندارد: يك جنبه آن مربوط به حیات اخروی است و جنبه دیگرش مربوط به رفتار آدمی در این دنیا است. علائق محبت به خدا بسیارند که اهم آنها عبارتند از:^۲

۱- عشق به خدا، آرزوی مشاهده اوست. چگونه می شود عاشقی وصال معشوق نجوید؟ باین تفاوت که رویت خدا امر محالی است مگر پس از مرگ، آن هم برای عاشقی که از این دنیا چشم پوشیده باشد «مرگ کلید ملاقات خدا و دری است که بسوی مشاهده آفریدگار باز می شود»^۳. بنابراین کسیکه خدا را دوست دارد نه تنها از مرگ نمی هراسد، بلکه به استقبال آن میرود، به شرطی که مرگ بسان مرگ شهداء باشد؛

۲- کسیکه دلدادۀ خداست، آنچه را محبوب می پسندد بر آنچه خود می پسندد، ترجیح می دهد. می دانیم که خدا شرع خود را بیش از هر چیز دیگر دوست می دارد، از اینرو، عاشق خدا، قواعد و مقررات شرعی را با دقت و شوقی که شایسته یک عاشق است رعایت می کند. ولی عشق، ریا و تظاهر بر نمی دارد، بنابراین دوستدار خدا نباید این امور را به خاطر تظاهر و خودنمایی انجام دهد. این گفته

۱- احیاء، چهارم، ۲۶۳.

۲- احیاء، چهارم، ۲۸۲-۲۹۰.

۳- احیاء، چهارم، ۲۶۴-۲۶۷.

فضیل (متوفی به سال ۱۸۷ هجری) را باید همواره به خاطر داشت که در عمق جهنم و نیز در عالیت‌ترین درجات بهشت، کسانی یافت می‌شوند که خود را عارف و عاشق خدا می‌دانند؛^۱

۳- عاشق خدا همیشه در حال ذکر خداست. قرآن، کلام خدا را دوست می‌دارد - به پیغمبر، و اولیاء و جمیع مخلوقانش، محبت می‌ورزد؛^۲

۴- محب خدا از اینکه ما سوای خدا را از دست بدهد، انخم به‌ابرو نمی‌آورد به عکس افسوس لحظاتی را می‌خورد که از ذکر و اطاعت خدا غافل مانده است؛^۳

۵- عاشق خدا مثل هر عاشق واقعی، هستی خود را وقف معشوق می‌کند و از اطاعت او به دل ذره‌ای خستگی و پژمردگی راه نمی‌دهد؛^۴

۶- دیگر از علائم عشق به خدا، شفقت داشتن نسبت به جمیع بندگان او و دشمنی داشتن با دشمنان اوست. چنانکه خداوند در قرآن گفته است که احبای او نسبت به کفار شدت به خرج می‌دهند و نسبت به یکدیگر رحیم و شفیقند. «اشداء علی الکفار رحماء بینهم» (سوره پنجاه و یکم آیه ۲۹).^۵

چهارم- طبقه بندی معصیت و عدالت:

یکی دیگر از جنبه‌های مهم نظریه سیاسی غزالی، مسأله طبقه بندی

۱- احیاء، چهارم، ۲۸۱.

۲- احیاء، چهارم، ۲۸۵.

۳- احیاء، چهارم، ۲۸۶.

۴- احیاء، چهارم، ۲۸۶.

۵- احیاء، چهارم، ۲۸۶.

ذنوب و تعریف عدالت است.^۱ در مورد ریشه معاصی، قبلاً در مبحث مربوط به صفات مذموم آدمی جوابی به این موضوع داده شده است که ما در این جا در نهایت اختصار از آن یاد می کنیم.^۲ آنچه انسان را به سوی بدی می کشاند، خواست و سلطه گری برتری جوئی (ربوبیت) است. از خواست برتری جوئی، رذایلی نظیر تکبر، جاه طلبی، مال پرستی، تحکم به دیگران و سبقت جوئی سر چشمه می گیرند.

غریزه شیطانی (شیطانیه) ریشه هوس - حسد - مکر - دغل - تقلب و بدعت گذاری در دین است. شکم خوارگی، غضب، مستی، عیاشی، دزدی، غضب مال دیگری و به طور کلی عشق به مال اندوزی صفاتی هستند که از غریزه حیوانی (بهیمینه) نتیجه می شوند.

سبعیت، عامل غیظ، تبذیر و تهاجم است. فحاشی، ضرب و شتم و قتل و خون ریزی از این غریزه ناشی می شوند.^۳

غرایز مذکور به طور تدریجی بر آدمی تسلط پیدا می کنند. ابتداء بهیمیت و سبعیت با هم یکی شده به شیطانیت منتهی می شوند. سپس شیطانیت به خطرناکترین رذایل یعنی ربوبیت تغییر شکل می دهد. کسیکه تا به این درجه از رذیلت سقوط کند، همواره در صدد است که اراده خود را بر بندگان خدا که برای بندگی پروردگار آفریده شده اند، حاکم گرداند. در کنار طبقه بندی معاصی بر حسب ریشه و علت، - طبقه بندی دیگری وجود دارد که عبارتست از درجه بندی ذنوب بر حسب تزییع حق

۱- احیاء، چهارم ۱-۵۲ (راجع به مساله توبه).

۲- احیاء، چهارم، ۱۴.

۳- احیاء، چهارم، ۱۴.

دیگری. براین اساس، دو نوع معصیت وجود دارد. تزییع حقوق خدا و تزییع حقوق مردم.^۱ در بین تفصیراتی که نسبت به حقوق خدا انجام می‌گیرد می‌توان از ترک نماز و روزه و سایر فرایض دینی و عدم رعایت محرمات شرعی نام برد.^۲

عدم پرداخت زکاة، آدم‌کشی، ضرب و شتم، غضب مال و هتک عرض دیگری جزو موارد تزییع حقوق مردم محسوب می‌شود. به طور کلی می‌توان گفت که تزییع حقوق دیگری جامع کلیه مواردی است که جان، خانواده، مال، عرض و دین شخص مورد تعرض قرار گرفته باشد.^۳ مثلاً وقتی شخصی، شخص دیگر را به بدعت‌گذاری، سرپیچی از اطاعت خدا و یا کفرگوئی تحریک می‌کند وی مستعرض دین آن شخص شده است. در این جا، غزالی به عنوان شاهد، مثل و عاظمی را می‌زند که به مردم عامی می‌گویند «باید به خدا امید داشت و از او آنقدرها نترسید».^۴ علی‌الاصول معاصی‌ای که موضوعشان تزییع حقوق دیگرست از معاصی‌ای که موضوعشان تزییع حقوق خداست، شدت و وخامت بیشتری دارند. به استثنای شرک که بالاترین گناه شمرده می‌شود، خداوند در مورد حقوق خود، غفور و رحیم است.^۵ در تأیید این مطلب، حدیثی از ابن حنبل و حاکم نیشابوری در دست است مبنی بر اینکه «برای گناهان سه دفتر وجود دارد. دفتر اول، دفتر گناهانی است که خدا آنها را می‌بخشاید. دفتر دوم، دفتر ذنوبی است که قابل بخشایش نیستند و بالاخره دفتر سوم، در آن

۱- احیاء، چهارم، ۱۴ - رجوع کنید به Essai, 276, 371 et 414

۲- احیاء، چهارم، ۱۴.

۳- احیاء، چهارم، ۱۴.

۴- احیاء، چهارم، ۱۴ و نیز سوم، ۱۰۶-۱۰۸.

۵- احیاء، چهارم، ۱۵-۱۴.

گناهانی که هنوز در موردشان تعیین تکلیف قطعی نشده، ثبت می‌شوند. گناهان دفتر اول، گناهانی هستند که طرف آنها خود خداست (به استثنای مورد شرك تحت جمیع اشکالش) - گناهان دفتر دوم، مربوط به تعدی به حقوق مردم است و گناهان دفتر سوم عبارتند از تقصیراتی که مردم نسبت به یکدیگر مرتکب می‌شوند. در روز قیامت، خدا در صورتی از این تقصیرات درمی‌گذرد که متعدی جلب رضایت طرف تعدی را بکند.^۱

گناه کبیره و گناه صغیره: حال که مسأله طبقه‌بندی معاصی روشن شد، بایست معیارهایی را که برای تمیز گناه کبیره از گناه صغیره به کار می‌روند، مشخص کرد تا بعد بتوان به طبقه‌بندی‌های جزئی‌تر پرداخت. بدو باید خاطر نشان ساخت که اصل تمیز بین گناه کبیره و گناه صغیره گاهی مورد تردید و اعتراض واقع شده است.^۲ بعضی معتقدند قرآن و سنت تفاوتی میان گناه کبیره و گناه صغیره نگذاشته‌اند. بنابراین، هرگونه گناهی یعنی هرگونه عملی که ناقض شرع باشد، گناه کبیره محسوب می‌شود. استدلال اخیر، منحصرأ به خوارج متعلق نیست، بلکه بعضی از اهل سنت نیز از آن جانب‌داری کرده‌اند. ولی غزالی باتکیه به قرآن (النجم، ۳۳ و النساء، ۳۵) و نیز به احادیث، این استدلال را رد می‌کند. وی درعین حال که قائل به تمیز میان گناه صغیره و گناه کبیره هست، این نکته را یسار آور می‌شود که صحابه و تابعین هیچ‌گاه بر سر عده گناهان کبیره اتفاق نکرده‌اند. به طوری که در این مورد، ارقام چهار، هفت، نه، یازده و حتی هفتاد ذکر شده است.^۳ گذشته از عده گناهان کبیره، در باب محک و معیار تمیز کبیره

۱- از نظر تاریخی، مسأله گناه کبیره و گناه صغیره با ظهور خوارج به میان

آمده، نگاه کنید به Schismes, 36.

۲- احیاء، چهارم، ۱۵.

۳- احیاء، چهارم، ۱۵.

از صغیره نیز اتفاق نظر وجود ندارد. به نظر بعضی از علماء ارتکاب هر عملی که خدا نهی نموده، وعده آتش داده و یا در این دنیا مستوجب حد شرعی شناخته است، گناه کبیره محسوب می‌شود.^۱ ولی رأی اکثریت علماء آنست که ما همان طور که از تاریخ دقیق لیلة القدر و وقت دقیق نماز جمعه اطلاع نداریم، - از معیارهای گناهان کبیره و صغیره نیز بی‌اطلاعیم.^۲ ابن مسعود، مخالف نظر اخیر است. راه حلی که وی عرضه می‌کند، آنست که گناهانی را باید گناهان کبیره شمرد که در ابتدای سوره نساء تا آیه ۳۱ که می‌گوید «ان تجتنبوا کبائر ما تنهون» نامبرده شده‌اند.^۳ ابوطالب (مکی) نظری ارائه می‌دهد که بیشتر قابل قبول به نظر می‌رسد. وی بآنکه بر احادیث گوناگون، صورتی به تعداد هفده گناه کبیره به‌دست می‌دهد.^۴

قلب مرکز چهارگناه از هفده گناهست. این چهارگناه عبارتند از: شرک - عناد در عدم اطاعت خدا - عدم اطمینان به رحمانیت او و مأمون دانستن خویش از مکر خدا.^۵ مرکز چهارگناه دیگر زبان است: شهادت دروغ - افتراء - قسم دروغ و سحرگوئی.^۶

شکم، مرکز سه گناه دیگر است که عبارتند از: شرب مشروبات الکلی - اکل مال یتیم و رباخواری.^۷ دو گناه مربوط به عضو جنسی است:

۱- احیاء، چهارم، ۱۶.

۲- احیاء، چهارم، ۵۲- معنی، سوم، ۱۱۳-۱۱۷ précis, 70

۳- احیاء، چهارم، ۱۵.

۴- احیاء، چهارم، ۱۵.

۵- احیاء، چهارم، ۱۵.

۶- احیاء، چهارم، ۱۵-۱۶.

۷- احیاء، چهارم، ۱۶.

زنا و لواط. عامل دو گناه دیگر دست است: قتل و سرقت. يك گناه مربوط به پامی باشد و آن فرار در برابر دشمن است. بالاخره آخرین گناه کبیره مربوط به تمامی جسم است و آن عدم اطاعت از پدر و مادر است.^۱ به اعتقاد غزالی، نظریه مکی به حقیقت نزدیکتر است ولی تمامی حقیقت نیست. از صورت فوق باید بعضی از گناهان را حذف کرد و به جای آنها، بعضی دیگر را گذاشت.^۲

ابوطالب مکی رباخواری و اکل مال یتیم را که گناهان مالی شمرده می شوند جزو گناهان کبیره به حساب می آورد. در طبقه گناهانی که موضوع شان جان آدمی است، قتل و ضرب و شتم را ذکر می کند و حال آن که قتل از تعدی به مال دیگری شدت بیشتری دارد.^۳ بنابراین گناهان مالی باید از این صورت حذف شوند و به جای شان قذف و هر گناه دیگری که موضوعش تعدی به عرض دیگری باشد، افزوده گردد.^۴

معیار تعیین گناه کبیر: در بدو مقال، غزالی این نکته را یادآوری می کند که اصطلاح «کبیره» اصطلاحی است مطلق که از آن نه در زبان و نه در شرع تعریف مشخصی نشده است. حقیقت آنست که دو اصطلاح «کبیره» و «صغیره» اصطلاحاتی هستند نسبی. می توان يك گناه را «کبیره» نامید در صورتی که با گناه کوچک تری مقایسه شود. ولی همین گناه، اگر با گناه بزرگ تری قیاس شود، «صغیره» تلقی می شود. مثلاً در آغوش گرفتن زن نامحرم در مقایسه با نظر شهوانی کردن، گناه «کبیره» شمرده می شود. ولی

۱- احیاء، چهارم، ۱۶.

۲- احیاء، چهارم، ۱۶.

۳- احیاء، چهارم، ۱۶.

۴- احیاء، چهارم، ۱۷.

اگر گناه اخیر را با زنا بسنجیم، گناه کوچکت تری محسوب نخواهد شد. هم‌چنین دست کسی را قطع کردن، در مقایسه با فحش و ناسزا، گناه کبیره است. ولی در مقایسه با قتل، گناه صغیره^۱. نتیجه آن که در اصطلاح «کبیره» و «صغیره» در اصطلاح نسبی و اضافی هستند و بالنفسه محک قرار نمی‌گیرند. بنابراین باید محک دیگری جست که عینی و قطعی باشد. به نظر غزالی، هر گناهی که ارتکاب آن مستوجب جزای اخروی و یا حد باشد، گناه کبیره محسوب است و همین حکم را می‌توان در مورد ارتکاب منهیاتی که در قرآن بدان‌ها تصریح شده^۲ و نیز معصیت‌هایی که با کفاره زائل نمی‌شوند جاری نمود. اما لازمه استعمال معیار اخیر، یافتن مواردی است که درباره آنها در قرآن و یا سنت نص صریحی وجود داشته باشد.^۳ اعتبار محک‌های فوق بهر اندازه باشد این مطلب را نباید از نظر دور داشت که به هر حال، قرآن و سنت تعریف دقیق و مشخص از گناه کبیره و گناه صغیره و تعداد آنها به دست نداده‌اند. بعضی گناهان آشکارا «کبیره» هستند و بعضی دیگر آشکارا «صغیره». ولی تکلیف گناهانی که در میان این دو حد قرار گرفته‌اند، روشن نیست.^۴ این امر به نظر غزالی نقض شرع محسوب نمی‌شود. زیرا شارع برای تحریک آدمیان به تفکر و غور مستمر، عملاً این دسته از گناهان را مبهم باقی گذاشته است. هم‌چنان که تاریخ دقیق لیلۃ القدر را مشخص نکرده، برای آن که مردم با کوشش و دقت خود، آن را پیدا کنند.^۵ با وجود این، می‌توان با به‌کار بردن شیوه‌ای، گروه گناهان کبیره را به‌طور تقریبی مشخص

۱- احیاء، چهارم، ۱۷.

۲- احیاء، چهارم، ۱۸.

۳- احیاء، چهارم، ۱۹.

۴- احیاء، چهارم، ۱۷.

۵- احیاء، چهارم، ۱۷.

نمود. ولی در این جا نیز باید توجه داشت که اگر معصیت عظمی، یعنی شرك را می‌شناسیم، در عوض نمی‌دانیم کدام گناه را می‌توان گناه کوچکی تر «معصیت صغری» شمرد.^۱

نقطه حرکت در شیوه مذکور عبارت است از تعیین هدف و مقصود اصلی شرع. شکی نیست که جمیع شرایع، مثل شریعت موسی و عیسی، هدف و مقصودی دارند. هدف و مقصود شریعت اسلام که ناسخ شرایع قبلی است عبارت است از ارشاد آدمیان به سوی خدا و تأمین سعادت و رستگاری آنان.^۲ شرط وصول به هدف مذکور داشتن معرفت خداست و معرفت خدا عبارت است از معرفت صفات او، معرفت کتب او و معرفت رسل او قرآن که کلام خداست، عبادت را هدف خلقت خوانده است «ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» (الذاریات، ۵۶). حال وقتی می‌توان کسی را عبادت کرد که به حاکمیت مطلق (ربوبیت) او و نیز به درجه وابستگی و احتیاج (عبودیت) خود آگاهی داشت. آگاهی از این امور، مستلزم خودشناسی و خداشناسی است.^۳ دنیا محل تدارك و تهیه مقدمات وصول به سعادت اخرویست. از این جهت گفته‌اند: «الدنيا مرزعة الآخرة».^۴ بنابراین کسی که به منظور وصول به رستگاری ابدی، عزلت یا زندگی در اجتماع برگزیده، باید در راه رسیدن به هدف خویش، تلاش و کوشش کند. امور دنیا، اسباب و وسایلی هستند که برای نیل به هدف مذکور باید به کار گرفته شوند. زیرا اگر «معنی» اصل است، «ماده» شرط تحقق آنست، بدین

۱- احیاء، چهارم، ۱۷.

۲- احیاء، چهارم ۲۶۴-۲۶۷.

۳- احیاء، چهارم، ۱۷.

۴- احیاء، چهارم، ۱۸.

مناسبت است که می‌توان حفظ منافع مادی انسان را هدف غیر مستقیم شرع نامید. زیرا رعایت و احترام این منافع، شرط لازم تحقق سعادت اصلی است.

در پایان، غزالی چنین نتیجه می‌گیرد که «حفظ معرفت خدا برای دل، حفظ زندگی برای جسم، حفظ مال برای افراد، هدف کلیه شرایع است. هیچ‌گونه تفاوتی بین این سه امر نمی‌تواند وجود پیدا کند. چون نمی‌توان گفت که خدا از ارسال پیغمبر، هدف دیگری غیر از اصلاح مادی و معنوی مردم در نظر داشته است. یا این که قصد خدا آن بوده که مردم به شناختنش و شناخت فرستادگانش توفیق نیابند و یا این که هدف ارسال رسل، تضييع مال و حقوق مردم بوده است»^۱

طبقه‌بندی معاصی: حال که هدف اصلی شرایع را دانستیم، براساس آن، می‌توان گناهان را به سه دسته تقسیم نمود: گناهانی که به معرفت خدا زیان می‌رسانند - گناهانی که زندگی انسان را در معرض خطر و نیستی قرار می‌دهند و بالاخره گناهانی که به اموال دیگران آسیب می‌رسانند. از بین این سه گروه، گناهان گروه اول به لحاظ آن که مانع معرفت به خدا و معرفت به پیامبران او می‌شوند، خطیرتر و بزرگ‌تر شمرده می‌شوند. در یکی از احادیث آمده است که «گناهی از کفر خطیرتر نیست». ولی مشکل این جاست که «کفر» يك درجه و يك شکل ندارد. بلکه بعضی از اشکال کفر از اشکال دیگرش شدیدتر است. مثلاً شرک که زائل‌کننده جمیع عبادات است، شدیدترین وجه کفر است. در عوض مسأله «بدعت» مسأله حساسی است که در مورد آن به آسانی نمی‌توان حکم کرد.^۲

گناهان گروه دوم نیز که به نفس آدمی لطمه وارد می‌آورند،

۱- احیاء، چهارم، ۱۸.

۲- احیاء، دوم، ۱۰۶-۱۰۸.

درجات و مراتب مختلفی دارند. بدیهی است که قتل از ضرب و شتم خطرتر است و قتل عمدی از قتل غیر عمدی به مراتب وخیم تر است. زنا و لواط نیز جزو همین گروه به حساب می آیند. زنا به سبب نتایجی که در بردارد و از آن نسل غیر مشروع نتیجه می شود، گناهی است مقدم بر لواط و مؤخر بر قتل.^۱

تعیین حکم نسبت به گناهان درجه سوم که به اموال یعنی وسایل و ابزار زندگی زیان می رسانند، مسأله حساس تری است. می دانیم که اموال در پناه شرع قرار گرفته اند. به این معنی که هیچ کس نمی تواند متعرض جان دیگری بشود و شرایط انتقال اموال در شرع مشخص شده است. وضعیت گناهان درجه سوم، از این جهت از گناهان درجه دوم، پیچیده تر است که در مورد گناهان اخیر، گناه در بعضی اوقات زیان جبران ناپذیری به بار می آورد و حال آنکه زیان های ناشیه از معاصی گروه سوم جبران پذیر هستند.^۲ اصل آنست اموالی که بدون رضایت مالک آن اخذ شده است به صاحب اصلی اش بازگردانده شود و در صورت فقدان اصل، مثل آن تأدیه گردد.^۳ در غیر این صورت، عدم رد مال و یا مثل آن به ذیحق، گناه کبیره محسوب است، حتی اگر در شرع برای آن حمدی تعیین نشده باشد. بنابراین سرقت - سوء استفاده از مال یتیم - شهادت دروغ و خیانت در امانت در عداد گناهان کبیره به حساب می آیند.^۴

در مورد ربا غزالی نظر خاصی دارد و تعیین حکم نمی کند.

۱- احیاء، چهارم، ۱۸- واجز، دوم، صفحات ۱۲۱ و ۱۶۷ (راجع به قتل و زنا).

۲- احیاء، چهارم، ۱۸.

۳- احیاء، چهارم، ۱۸- واجز، دوم، ۱۸۳.

۴- احیاء، چهارم، ۱۸.

بنابه رأی غزالی، ربا گرچه حرمت شرعی دارد ولی رباخوار با رضایت طرف خود، این عمل را انجام می‌دهد. به علاوه علماء شرع در مورد غصب مال که لازمه تحقق آن توسل به جبر است، نظر قطعی ابراز نداشته و آن را بطور قاطع گناه کبیره ندانسته‌اند.^۱ بنابراین اگر غصب را گناه کبیره ندانیم، چگونه می‌توانیم ربا را که در آن جبر به کار نرفته بلکه به اختیار و رضای طرف بوده است، گناه کبیره بدانیم؟

غزالی که در دیگر مسائل سخت‌گیر و دقیق‌النظر است، در مورد ربا، احتکار و پول بد نرمش و انعطاف خاصی از خود نشان می‌دهد.^۲ چهار گناه دیگر از هفده گناهی که ابوطالب مکی بر می‌شمارد، از نظر پیچیدگی و ابهامی که در بر دارند مستلزم توجه و دقت بیشتری هستند. این چهار گناه عبارتند از: خمر - قذف - سحر و فرار.

از لحاظ شرعی، شرب خمر گناه کبیره محسوب می‌شود. مشروبات الکلی زائل‌کننده و حتی نابودکننده عقلند و عقل رئیس بدنست. بنابراین ازاله و انهدام عقل، حکم تعدی به نفس را دارد.^۳ از طرف دیگر وجود حد برای شارب خمر دلیل ممنوعیت و حرمت خمر است. چون شرع حتی نوشیدن يك قطره شراب را هم که زائل‌کننده عقل نیست، حرام کرده است. حال این سوال پیش می‌آید اگر اندکی شراب را با بسیاری آب مخلوط کرد و نوشید، آیا در اینجا گناه کبیره مورد پیدا کرده یا فقط آب نجس شده است؟ غزالی معتقد است که چون برای نوشیدن شراب، حتی اگر يك قطره هم باشد، حد تعیین شده و صحابه نیز این حد

۱- احیاء، چهارم، ۱۹- در مورد مسأله غصب مراجعه کنید به واجز، یکم،

۲۰۵- مغنی، پنجم، ۲۷۲-۲۵۹ و Précis, 119,

۲- احیاء، چهارم، ۱۹

۳- احیاء، چهارم، ۱۹.

را به مورد اجراء گذاشته‌اند - بنابراین نوشیدن شراب مخلوط با آب نیز حکم نوشیدن شراب خالص را دارد.^۱

همین مسأله در باب قذف نیز صادقست. قذف تجاوز به عرض و آبروی دیگریست. و عرض آبرو در طبقه بندی ارزشها، بعد از مال جای دارند. هتک آبروی فرد درجات متغیری دارد. اگر شرع برای قذف زنا و قذف لواط حد قائل شده، منظور نشان دادن درجه شدت این گناه بوده است. فلذا «چون صحابه هر گناهی را که حد شرعی داشته، گناه کبیره تلقی کرده‌اند و معصیت قذف نیز جزو این دسته از گناهانست، - بنابراین قذف گناه کبیره محسوب می‌شود. به اضافه آن که این معصیت با کفاره زائل نمی‌شود».^۲

سحر اگر به کفر بیانجامد، گناه کبیره شمرده می‌شود - در غیر این

صورت درجه شدتش با ضرری که وارد آورده، رابطه مستقیم دارد.^۳

مسأله چهارم، مسأله فرار در برابر دشمن است. به نظر غزالی، اگر گناهای نظیر ناسزا گفتن به دیگری به شرط آن که به حد قذف نرسد و غضب مال دیگری، گناه کبیره به حساب نیایند، فرار در برابر دشمن به دلیل اقوی، گناه کبیره محسوب نمی‌شود. ولی چون حدیثی در این مسأله وجود دارد - به دلیل تقدم نص بر قیاس - باید به کبیره بودن معصیت فرار، حکم نمود.^۴

غزالی پس از بحث در مسائل فوق، به این نتیجه می‌رسد که شرع، کیفیت گناهان کبیره را مشخص نکرده است. از سوی دیگر، قرآن و سنت برای

۱- احیاء، چهارم، ۱۹- 374-376 Essai,

۲- احیاء، چهارم، ۱۹- راجع به قذف نگاه کنید به واجز، دوم، ۱۷۰-

۱۷۱ معنی، دهم؛ ۲۰۱-۲۳۵ و Précis, 204

۳- احیاء، چهارم، ۱۹- 392 et 409 Essai,

۴- احیاء، چهارم، ۱۹.

معاصی معدودی حد تعیین نموده اند و حد بالذاته دلیل بر کبیره بودن گناه نیست. همان طور که قبلاً اشاره شد، ابهام در این موضوع، ابهام عمدی است و نشانه آنست که مسأله گناهان کبیره نه تنها مربوط به امور دنیوی بوده و به قضاوت اشخاص واگذار شده، بلکه با آخرت و قضاوت الهی نیز بی ارتباط نیست. نتیجه دیگر ابهام آن است که مؤمنین همواره در حال بیدار باش خواهند بود و از هر گونه گناهی اعم از کبیره و صغیره پرهیز خواهند کرد.^۱

ابهام در موضوع کفاره نیز از همین سنخ است. به نظر عده ای ارتکاب معاصی صغیره به منظور خود داشتن از ارتکاب معاصی کبیره در بعضی موارد، کفاره محسوب می شود.^۲ غزالی این اصل را اصل مطلق نمی داند و وقتی ارتکاب گناه صغیره را بعنوان کفاره قبول می کند که شخص حقیقه^۳ در برابر مصیبت کبیره قرار گرفته باشد و از انجام آن باز ایستد و گناه صغیره ای مرتکب شود. به علاوه اجتناب از گناه کبیره، وقتی در خور ستایش است که ترس از خدا، عامل آن شده باشد و نه عامل خارجی دیگر.

خلاصه آن که مسائلی نظیر مسأله گناهان کبیره و گناهان صغیره، کفارات و یا حدود شرعی مسائلی نیستند که به مواردی که شرع بدانها تصریح نموده است، محدود باشند. ابهام در این مورد، ابهام عمدی و مصلحت آمیزی است.^۳

۱- احیاء، چهارم، ۱۹.

۲- برای کفارات روزه، حج، ظهار، قسم و قتل رجوع کنید به ترتیب به Précis (۶۷-۶۹) (۸۰) - (۲۱۵) - (۲۳۲، ۲۳۵، ۲۳۹) و (۲۴۲، ۲۵۶ و ۲۵۷).

۳- احیاء، چهارم، ۲۰.

عدالت: مفهوم عدالت، به معنای داشتن صلاحیت کافی برای ورود به خدمات دولتی و اعتبار و شهادت قضائی یکی از مفاهیم مهم جامعه‌شناسی سیاسی غزالی و سایر متفکرین اسلامی به شمار می‌رود. اما این مفهوم نیز مثل مفاهیم قبلی، خالی از ابهام و دوپهلویی نیست.^۱

به نظر عده‌ای از علماء، برای آن که شهادت از لحاظ قضائی معتبر شناخته شود، باید شاهد مرتکب گناهان کبیره نشده باشد. و رع، یعنی اجتناب از گناهان صغیره، در عدالت شرط نیست.^۲

غزالی به این نظر سه ایراد وارد می‌کند که هر سه از توجه خاص وی به مسأله نقش مرشد و عالم در اجتماع حکایت می‌کنند:

۱- اجتناب از معاصی کبیره شرط منحصر به فرد اعتبار شهادت قضائی نیست. جمیع علماء بر این نکته متفقند که شهادت شخصی که در مجالس موسیقی حرام شرکت می‌کند - جامه زر بفت می‌پوشد، انگشتر طلا به انگشت می‌کند یا در جام طلا و نقره شرب می‌کند، معتبر نیست. با وجود این، علماء در مورد شناخت موارد مذکور به عنوان گناه کبیره، اتفاق نظر ندارند؛^۳

۲- از این جااست که مثلاً امام شافعی گفته است «اگر یکی از پیروان ابوحنیفه شراب خرما (نبید) بنوشد، من بر او حد جاری می‌کنم ولی به خاطر این امر، رأی به بی‌اعتباری شهادت او نمی‌دهم». می‌بینیم از يك طرف شافعی، شرب نبید را گناه کبیره تلقی می‌کند و مستوجب حد می‌داند و از طرف دیگر به لحاظ جواز شرب

۱- راجع به مفهوم عدالت، نگاه کنید به دایرة المعارف اسلامی (EI2)

چاپ جدید (تحت عنوان عدالت).

۲- احیاء، چهارم، ۲۰.

۳- احیاء، چهارم، ۲۰.

نبیند در مذهب ابوحنیفه، شهادت شارب حنفی را معتبر می‌شناسد.^۱

۳- بنابراین، مسأله اعتبار و عدم اعتبار شهادت و مسأله گناهان کبیره و صغیره، دو مسأله جداگانه هستند. از این جا می‌توان نتیجه گرفت که ارتکاب هرگونه معصیتی رافع اعتبار شهادت است مگر گناهانی که شخصی از نظر محیط اجتماعی نتواند به طور کامل از آنها اجتناب ورزد.^۲ چون حیات اجتماعی، موجب ارتکاب تعداد کثیری از گناهان می‌شود، مثل افتراء، غیبت، کنجکاو و تجسس به امور دیگران - سوءظن - دروغ - ترك امر به معروف - مصرف اموال مشکوک - ناسزاگوئی به اولیاء و زیردستان - اعمال خشونت به هنگام غضب - مداحی و تملق سلاطین مستبد و غفلت از تربیت فرزند؛^۳ زندگی در اجتماع و پرهیز کامل از تمامی معاصی فوق غیرمتصور است. فقط کسی می‌تواند از ارتکاب این قبیل گناهان اجتناب ورزد که گوشه عزلت و انزوا اختیار کند. ولی اولاً پیدا کردن چنین آدمی به منظور ادای شهادت قضائی کار مشکلی است و ثانیاً قضاء يك امر مهم اجتماعی است که آن را نمی‌توان به شهادت آدم زاویه نشین مشروط و معلق کرد.^۴ غزالی با ابراز نظر بالا از يك سو، وضع واقعی و عینی جامعه معاصر خود را تشریح نموده و از سوی دیگر با واقع بینی يك متشرع به تأثیر محیط اجتماعی بر شهادت و عدالت قضائی توجه دقیق مبذول داشته است. [حال اگر زندگی اجتماعی،

۱- احیاء، چهارم، ۲۰.

۲- احیاء، چهارم، ۲۰.

۳- احیاء، چهارم، ۲۰.

۴- احیاء، چهارم، ۲۰.

آدمی را خواه ناخواه و ادار به ارتکاب گناهان مذکور می-کند[، به عکس گناهان دیگری نظیر پوشیدن جامه ابریشمی - شرکت در جلسات موسیقی حرام - قمار - معاشرت شراب خواران و تنها ماندن با زنان نامحرم، گناهان اختیاری هستند. بنابراین گرچه این قبیل گناهان، گناهان صغیره محسوب می شوند، ولی با گناهانی که قبلاً شرحشان رفت [نظیر غیبت سوء ظن] تفاوت دارند [و تفاوتشان به لحاظ اختیاری است که آدمی در عدم ارتکاب یا ارتکاب آنها دارد]. از این جهت، با توجه به این گونه تفاوت هاست که می توان در مورد اعتبار شهادت قضائی حکم صادر نمود.^۱ گناه صغیره اگر ینک بار انجام گیرد، حق شهادت قضائی فرد را ساقط نمی کند اما در صورت تکرار، شهادت قضائی مرتکب، از درجه اعتبار ساقط خواهد شد. هم چنین وقتی از امر مجازی سوء استفاده شود، امکان آن هست که آن امر مجاز به معصیت تغییر ماهیت دهد.^۲

ممکن است در نظر اول، تعدد موارد مبهم و ناروشنی هائی که در این زمینه موجود است، شخص را نسبت به شرع بی اعتماد سازد و موجب شود که آدم ساده لوح به خصوص در اثر تبلیغات دعاة اسماعیلی دچار شك و تردید گردد. اما باید دانست که وجود این گونه ابهامات بهتر از آن است که در مورد یکایک گناهان، تصریح قطعی شده باشد. این ابهامات موجب هشداری مؤمنین و محرك مجاهده با نفس است. بدین ترتیب، به جای آن که جواب کلیه مسائل داده شده باشد - مؤمنین مجبورند که خود

۱- احیاء، چهارم، ۲۰.

۲- احیاء، چهارم، ۲۰.

باسعی و کوشش شخصی، راه حل آنها را پیدا کنند و در تنبلی درونی و خمود باقی نمانند.

پنجم - مذاهب و فرق از دیدگاه سیاست

مسأله تکفیر: فصول آخر کتب کلامی و بخشهای مربوط به جهاد و حدود در کتب فقهی به مطالعه مسأله تکفیر ویژه گی دارد. اصل مسأله دو چیز است: یکی تعیین شرایط تکفیر و دیگری بررسی احوال شخصی کافر. کافر ممکن است «کافر اصلی» باشد. یعنی کافر متولد شده باشد که به کفر گراییده است (مرتد).^۱ مسأله کفر چه از جنبه نظری و چه از لحاظ عملی حائز اهمیت بوده و غزالی در طول حیات علمی خود بدان توجه مستمر داشته است. وی مسأله تکفیر را از جهت فلاسفه در کتاب تهافت و از جهت باطنیه در کتاب مستظهري مورد بحث و تجزیه و تحلیل قرار می دهد. در اقتصاد و بعد از آن در احیاء و نیز در کتاب فیصل، غزالی مسأله تکفیر را در رابطه با فرق اسلامی مطالعه می کند و سپس در منقذ، مسأله را به صورت کلی و مطلق مطرح می سازد و کتاب مستصفی را برای استفاده اهل کلام و فقهاء، به شرح قواعد عمومی تکفیر اختصاص می دهد.

در واقع، جواب به مسأله تکفیر، مستلزم تعیین محتوای سیاست اسلام است. اسلام به نحوی که پیغمبر به وسیله تعلیمات و اعمال خود تبیین نموده، عبارت است از قبول شرع اسلام به عنوان اصل سازمان دولت و اجتماع، چه برای خواص و چه برای عوام، چه برای زندگی ظاهری و چه برای زندگی باطنی. [حال در پرتوی اصل مذکور می توان به تعیین

۱- درباره مسأله تکفیر رجوع کنید به مغنی، دهم ۷۲-۱۱۳ و دنباله آن

کتاب السحر، ۱۱۳-۱۱۹ و ایضاً Précis، 269 و Essai، 260-264

موارد کفر و تکفیر پرداخت].

در مورد کفار اصلی، مسأله جهاد پیش می‌آید. در کتب فقهی، جهاد جنگ مشروع محسوب شده و قواعد آن مشخص گردیده است. غزالی اصل جهاد را می‌پذیرد و در این مورد، اخذ تصمیم را به امام وامی‌گذارد. همان‌طور که در پیش دیدیم، در کتاب واجز، شرایط جهاد و حمایت دولت اسلامی از کفار در مقابل اخذ جزیه، تعیین گردیده است.^۱

مسأله رده (کفر بعد از اسلام) شبیه مسأله کفر اصلی است. با این تفاوت که شرع نسبت به کفر بعد از اسلام با شدت وحدت بیشتری عمل می‌کند. جزای اخروی مسلمانی که کافر شود، جهنم است. مع ذلك چون فقط خدا وعده معذودی از خواص از نیات باطنی و سرنوشت اخروی افراد آگاهند، از این جهت به طور یقین نمی‌توان در این مسأله حکم نمود مگر به دلیل وجود نص صریح. در عوض، جزای دنیوی مسلمانی که کافر شود، جزای نقد و روشنی است. شرع حمایت خود را از چنین شخصی دریغ داشته و مال و جان او حلال اعلام می‌کند.^۲ در این جا نیز وجود نص صریح ضروری است. در کتب کلامی به شق اخیر تکفیر (رده) که نتیجه آن تعیین تکلیف فرقه‌های اسلامی است، توجه بیشتری مبذول شده است. به طور کلی می‌توان گفت که در باب تکفیر، علمای شرع با احتیاط کامل عمل کرده‌اند و حتی از صدور حکم تکفیر، نفرت و انزجار داشته‌اند. رویه احمد بن حنبل، شاهد گویای رویه عامه علماء می‌باشد.^۳ بنا به رأی احمد بن حنبل، نمی‌توان احدی از مسلمین را تکفیر کرد مگر آن که نص قرآن و یا نص حدیث معتبری

۱- راجع به وضعیت «ذمی» به واجز، دوم، ۱۹۷ مراجعه کنید و آنرا با Essai, 265-277 مقایسه کنید.

۲- مستظهري، ۱۳۶-۱۶۸ و اقتصاد، ۱۱۰.

3- Essai, 261.

برجواز آن، دلالت داشته باشد.

از میان کلیه فرقه‌های اسلامی، تنها فرقهٔ جهمییه را می‌توان خارج از اسلام شمرد. ابن‌حنبل، تبذیع (صدور حکم محکومیت بدعت گذار در دین) را بر تکفیر (اخراج از اسلام) ترجیح می‌دهد. مجازات بدعت گذار آن است که او را در داخل جامعه اسلامی تنها بگذارند ولی از آن اخراج نکنند.^۱

به نظر ابن‌حنبل، اگر تشخیص انطباق و یا تضاد امری با قرآن و سنت نسبتاً آسان است، در عوض تعیین این که مسلمانی واقعا و باطنا کفر را پذیرفته است، بسیار مشکل به نظر می‌رسد. تنها وقتی می‌توان رأی به محکومیت مسلمانی داد که وی به طور علنی و عمومی، مردم را به آراء و عقاید مخالف با موازین اسلامی فرا خوانده باشد.^۲

رأی ابن‌حنبل، این نکته را روشن می‌کند که در مسأله تکفیر، مکاتب سنتی بیش از مکاتب دیگر نظیر مکتب اعتزال، نرمش و انعطاف داشته‌اند. ناگفته نماند که معتزله که طرفدار عقلانی کردن مسائل شرعی بودند، در باب قضیهٔ خلقت قرآن، خیلی بیشتر از مکاتب سنتی، یک دندگی و شدت به خرج دادند و بیشتر از آنان به تفتیش عقاید و صدور حکم تکفیر پرداختند. در حقیقت، سخت‌گیری مکاتب سنتی به بعضی اصول منحصر است. در سایر موارد، ایمان امر را به اختیار شخص و اگذار می‌کنند و در آن موارد، زیاده مقید نیستند.^۳

شیعه امامیه نیز از وقتی اصول عقایدش چهار چوب و نظام مستقلی

1— Essai, 264

2— Essai, 262.

3— Schismes, 101.

پیدا کرد، نسبت به شرایط صحت ایمان سخت گیر شد و اعتقاد به امام معصوم علوی را جزو اصول ایمانیات قرار داد.^۱ مذهب حنبلی هم با پیدایش اشخاصی نظیر شیخ عبدالله (متوفی به سال ۲۹۵ هجری) - بر بهاری (متوفی به سال ۳۲۹ هجری) و ابن بطله (متوفی به سال ۳۸۸ هجری) در عصری که فرق مختلف هستی و اعتبار مذاهب تسنن را معرض تهدید قرار داده بودند، به شدت و خشونت گرایش پیدا کرد.^۲

مسأله تکفیر از نظر اشعری و بغدادی: گرایش‌های مشابهی در مکتب اشعری نیز وجود داشته است معیناً وجود چنین گرایش‌هایی با روح مکتب اشعری که غزالی بدان پیوسته بوده، بعضاً متضاد به نظر می‌رسد. اشعری، بنیان‌گذار مکتب و پس از او ابومنصور بغدادی به مسأله تکفیر توجه خاصی ابراز داشته‌اند.^۳

اشعری در کتاب مقالات که محتملاً در دورانی نوشته شده که اشعری هنوز معتزلی بوده از ده فرقه اسلامی نام می‌آورد و غالباً از ابراز عقیده شخصی نسبت به آنها خودداری می‌کند. ده فرقه مذکور را می‌توان به پنج فرقه عمده خلاصه کرد، که عبارتند از: رافضه، خوارج، مرجئه، معتزله و اصحاب الحدیث. ابومنصور بغدادی صاحب کتاب الفرق بین الفرق به نحو دیگری فرقه‌ها را طبقه‌بندی می‌کند. بغدادی نقطه حرکت را حدیث پیغمبر قرار می‌دهد. طبق این حدیث، امت اسلامی به هفتاد و سه فرقه منقسم خواهد

۱- نگاه کنید به «Critique du Sunnisme, 36, 40»

۲- راجع به شیخ عبدالله، بر بهاری و ابن بطله نگاه کنید به «Hanbalisme» به ترتیب به صفحات (۷۷)، (۸۱) و (۹۳).

۳- رجوع کنید به دو مقاله ماتحت عنوان «Classification des Sectes» و «Hérésiographie musulmane».

شد که فقط یکی از آنها فرقه ناجیه است. بغدادی فرقه‌های اسلامی را به سه گروه بزرگ تقسیم می‌کند:

- ۱- اهل السنة والجماعة، یعنی طرفداران سنت و جانب داران رأی اکثریت. فرقه اخیر فرقه ناجیه و صاحب حقیقت دین است.^۱
- ۲- اصحاب الاهواء. این گروه شامل کسانی است که از هواهای خویش تبعیت می‌کنند و کم و بیش از حقیقت بدورند. نظیر روافض و سایر منحرفین. این قبیل اشخاص هنوز از برخی جهات به اسلام پیوسته باقی مانده‌اند و از بعضی جهات دیگر، منجمله از لحاظ بدعت گذاری هاشان از دین واقعی به دور افتاده‌اند.^۲

۳- اصحاب الکفر. کفار و مسلمین بی اعتقادی هستند که از روی جهالت و یا به منظور انجام مقاصد خاصی خود را مسلمان می‌شمارند و حال آن که مسلمان نیستند و عقایدشان با اصول و عقاید اسلامی مقایسه دارد. اینان مثل یهودیان و مسیحیان مستوجب عذاب ابدی هستند.^۳

طبقه‌بندی فوق مسأله تعیین معیار مسلمان بودن را پیش می‌آورد. بغضنای تعاریفی را که معتزله، کرامیه و یا اهل حدیث در مورد تمیز مسلمان از غیر مسلمان ارائه داده‌اند، رد می‌کند. کعبی، یکی از طرفداران مکتب اعتزال که کتابش تحت عنوان مقالات یکی از امهات کتب فرقه شناسی است، عقیده دارد که کسی مسلمان است که به رسالت محمد به عنوان پیغمبر عقیده داشته باشد. مسائل دیگر نظیر مسائل کلامی، فقهی و اخلاقی به اختیار شخص واگذار شده‌اند.^۴ بغدادی این تعریف را زیاده از حد وسیع می‌داند. در عوض غزالی

۱- فرق، ۳۰۰- اصول، ۲۹۲.

۲- فرق، ۱۲-۲۰- اصول، ۳۴۰.

۳- فرق، ۲۲۰- اصول، ۳۱۸-۳۲۸.

۴- فرق، ۲۲۰-۲۲۲- اصول، ۲۶۹.

آن را می‌پذیرد.

به نظر کرامیه، گوینده شهادتین مسلمان محسوب می‌شود، خواه در ادای آن صادق باشد یا نباشد. تعریف دیگر تعریف اهل حدیث است که می‌گویند هر کس اصل نمازهای پنج‌گانه را بپذیرد، مسلمان است. همان‌طور که گفته شد، این دو تعریف با وجود محدودیت بیشتری که برای تعریف «اسلامیت» قائل شده‌اند، از نظر بغدادی بی‌اعتبارند. زیرا نتیجه قبول تعریف اول آنست کسانی که رسالت پیغمبر را به اعراب منحصر می‌دانند، مسلمان شناخته شوند و پذیرش تعریف دوم به این نتیجه منتهی می‌شود که باید قبایلی را که بلافاصله پس از رحلت پیغمبر بر ابو بکر شوریدند و از تأدیه زکاة سرباز زدند صرفاً به دلیل آن که اصل نمازهای پنج‌گانه را قبول داشتند، مسلمان شمرد و حال آن که خروج اینان از اسلام قطعیت یافته است.^۱ تعریفی که بغدادی عرضه می‌کند، تعریف بسیار مضیقی است تا آنجا که می‌توان گفت در واقع قبول اصول عقاید مکتب اشعری، شرط مسلمان بودن شمرده شده است.^۲

دو کتاب فرق و اصول در عین حال که کتب کلامی شمرده می‌شوند، دوائر فقهی و سیاسی نیز هستند. در این دو کتاب، بغدادی ابتداء هر يك از فرق را با توجه به عقاید آن فرقه مورد بررسی قرار می‌دهد و سپس به تعیین وضعیت شرعی هر کدام از آنها می‌پردازد. با تعقیب چنین شیوه ایست که بغدادی گروه اول، یعنی اهل السنة و الجماعة را فرقه ناجیه می‌داند. گروه دوم را منحرف تشخیص می‌دهد و نظارت بر آنان و تعقیب‌شان را به عهده دولت وامی‌گذارد. و بالاخره گروه سوم را فرقه ضاله دانسته، کافر گروندگان

۱- فرق، ۲۲۰.

۲- فرق، ۲۲۱- اصول، ۲۶۹.

آن را کيفر مسلمانی می‌داند که به کفر گرائیده است.^۱

نقد فرق از نظر بغدادی: فرقه‌ای را که بغدادی فرقه ناجیه می‌نامد، اجتماعی است از افراد و آرائی که به صورت تصنعی دورهم گرد آمده‌اند و بر روی اختلافاتشان، سرپوش سکوت گذاشته‌اند. بغدادی، کسانی را که در ساختمان طرز تفکر اسلامی کوشش بسیار نموده‌اند، تقریباً فراموش کرده است. مثلاً وی احمد بن حنبل را جزو فقهای مؤسس مذهب و نیز جزو اهل حدیث ذکر می‌کند، ولی از ذکر نام وی به عنوان کلامی، خودداری می‌نماید و حال آن که ابن حنبل در کلام، نقش بزرگی ایفاء کرده و منابع کلام را معین ساخته و برای کلامی که مبتنی بر نص باشد این اصل را پایه ریخته که «توصیف خدا به صورتی که خود او در قرآن، خود را وصف کرده و به صورتی که پیغمبر در سنت، خدا را توصیف نموده است».^۲

دیگر این که معیارهائی که بغدادی برای تعیین اصحاب الاله و اء و اصحاب الکفر به کار برده است، معیارهای مبهمی هستند. نتیجه‌ای که از آنها می‌توان گرفت آن است که فرقه‌ای خارج از اسلام تلقی می‌شود که دارای عقاید افراطی بوده، به حلول و اباحه قائل باشد و فرائض و محرمات شرعی را قبول نداشته باشد. هم‌چنین هر فرقه‌ای که غلوش به حدی برسد که سایر مسلمین را تکفیر کند، - خود به خود - از اسلام خارج شده است.^۳ به دین ترتیب در نظر بغدادی غالب فرق رافضی نظیر زیدیه، کیسانیه و امامیه به لحاظ غلشو در اعتقاد به امام معصوم خارج از اسلام محسوب

۱- رجوع کنید به: «Classification, 55»

۲- این عبارت به ابن تیمیه متعلق است. رجوع کنید به عقیده الواسطیه،

قاهره، ۱۳۶۰.

می‌شوند. ولی شیعه معتدل که با وجود اعتقاد به امام معصوم، برای او خصیصه الهی و نبوی قائل نباشد، گرچه فرقه منحرفی به حساب می‌آید، اما خارج از اسلام شمرده نمی‌شود. مشروط بر آن که شیعیان، سه خلیفه اول را کافر ندانند. در هر صورت حلولیه تناسخیه و مباحیه کافرند.

بغدادی در قبال خوارج، رویه نرم و معتدلی انتخاب می‌کند. هر چند آنان را به لحاظ عدم اطاعت از امام مورد انتقاد شدید قرار می‌دهد، این امر را بالذاته دلیل بر خروجشان از اسلام نمی‌داند. به علاوه جنگ با آنان را در صورتی مشروع می‌داند که خوارج راساً بدان اقدام کرده باشند.^۱ بغدادی فقط دو فرقه از خوارج را از اسلام خارج تشخیص می‌دهد: زیدیه و میمونیه. زیدیه بدان خاطر که معتقدند خداوند پیغمبر جدیدی با شریعت و کتاب تازه‌ای خواهد فرستاد و او را از میان ایرانیان انتخاب خواهد کرد. میمونیه بدان سبب که دارای عقاید زرتشتی بوده و معتقدند که سوره یوسف جزو قرآن نیست. چون در اصول اعتقاد، نفی جزء، نفی کل محسوب می‌شود، بنا بر این میمونیه کافر شمرده می‌شوند.^۲

بغدادی نسبت به معتزله نیز سخت‌گیر است و در کتاب خود از آنان بشدت انتقاد می‌کند و یادآور می‌شود که بعضی از علماء، معتزله را در حکم زرتشتیان می‌دانند و بعضی دیگر آنان را کافر به حساب می‌آورند. بغدادی با وجود آن که از نظر اخیر جانب داری می‌کند، اما اتخاذ تصمیم در این مورد را به امام واگذار می‌کند و از معتزله، فقط دو فرقه حابثیه و حماریه را به دلیل غلویشان، خارج از اسلام می‌داند.^۳

1- Classification. 30-31

۲- در مورد این دو فرقه، رجوع کنید به فرق، ۲۶۳-۲۶۴ و

Classification, 42.

۳- فرق، ۲۶۰-۲۶۱ - دایرة المعارف اسلامی (چاپ جدید) تحت عنوان

(احمد بن حابث) و Classification, 42.

نقد باطنیه از نظر بغدادی: اگر بغدادی به رغم انتقادات شدیدش به شیعه، معتزله، خوارج و فرق دیگر نظیر کرامیه^۱ و مشبهه^۲ از تکفیر اینان خودداری می‌کند، در عوض باطنیه را مورد شدیدترین انتقادات قرار می‌دهد. وی قرامطه عراق، بحرین، شام و نیز فاطمیان هراکش و مصر را جزو فرقه باطنی می‌شمارد و سعی می‌کند تا با نشان دادن ریشه مشترک اینان، ادعای فاطمیان را مبنی بر پیوستگی به علی و فاطمه رد کند و مغایرت عقاید باطنیه را به اصول اسلامی به اثبات رساند.^۳

به نظر بغدادی، در این که فاطمیان خود را به دروغ به علی و فاطمه بسته‌اند، شک نیست. جنبش فاطمی نتیجه توطئه‌ای است که سه نفر آشوبگر سیاسی به اسامی میمون القداح، محمد بن الحسین مشهور به دیندان و حمدان ابن قرمط در زندان عباسیان تدارک دیدند. میمون القداح که مأموریت اخلاف و شورش در مغرب را به عهده داشت، بدو خود را به عنوان یکی از اخلاف عقیل برادر علی معرفی کرد و بدین ترتیب توانست عده‌ای را به دور خود جمع نماید. سپس ادعا کرد که از نوادگان محمد بن اسماعیل است. نو‌ءاو، سعید بن حسین مشهور به عبیدالله که لقب المهدی را برای خود برگزید، موفق شد در افریقیه جای پائی باز کند. وی فرزندان خود را مأمور فتح مصر نمود.

باطنیان اعم از باطنیان مشرق و مغرب، هدف و نقشه واحدی داشتند، می‌خواستند نظام دینی و سیاسی اسلام را واژگون کنند. محرك آنان در این امر، انتقامجویی و سلطه‌گری بود.^۴

1— Classification, 38—39.

2— Classification, 39—40.

3— Classification, 43—47

4— Classification, 43—44.

بغدادی تذکرمی دهد که در تفسیر آراء باطنیان، علماء متفق نیستند. بعضی باطنیان را مجوس می دانند. عده ای از بنیانگذاران باطنیه از اختلاف زرتشتیان بوده اند و نسبت به مذهب آباء و اجدادی پیوستگی و علاقه مستمری نشان می دادند. گرچه از روی احتیاط و مصلحت اندیشی، خود را مسلمان معرفی می کرده اند، اما قصد واقعی شان آن بوده که از طریق تفسیر باطنی قرآن (تأویل)، شرع را مطابق با اعتقادات مجوسی تفسیر نمایند. بغدادی این نظر را رد نمی کند. حتی دلایل دیگری هم در تأیید آن ارائه می دهد. از آن جمله، زنده کردن سنت آتش پرستی. باطنیان با استفاده از حمایت برمکیان، در مساجد کندر می سوزانند - بعضی از محرمات قطعی شرع را ملغی کردند و با پیش بینی های مبتنی بر رمل و اسطرلاب اعلام کردند که خلافت عباسی میان سال های ۲۸۹ و ۳۲۰ هجری سقوط خواهد کرد و به جای آن، مذهب مجوس استقرار پیدا می کند.^۱

عده دیگری از فرقه شناسان معتقدند که باطنیان از سبائیان حرانند و حمدان بن قرمط یکی از آنان بوده است. باطنیان مثل سبائیان حران عقایدشان را پوشیده نگاه می دارند و آنها را فقط به کسانی تعلیم می دهند که سوگند ابراد کنند که آن عقاید را مخفی نگاه دارند.^۲

دسته سوم از فرقه شناسان عقیده دارند که باطنیان طرفدار اصالت ماده هستند (دهری - زندقه) و به ابدیت ماده اعتقاد دارند. اینان پیامبران را نفی می کنند و هر چیزی را که طبیعت انسان طلب کند، حلال می دانند. بغدادی که طرفدار نظریه اخیر است، برای اثبات آن به کتاب السياسة نوشته عبیدالله (المهدی) که برای ابوسعید جنبی ارسال شده استناد می کند. در کتاب مذکور، عبیدالله نبوت موسی، عیسی و محمد را نفی کرده است.^۳

1- Classification, 44-45.

2- Classification, 45.

3- Classification, 45-46.

پیغمبران در نظر باطنیه، رهبران سیاسی اند که توانسته‌اند باتوسل به معجزه که در واقع حیل و تردستی ماهرانه‌ای بیش نیست، خود را به عنوان آورندگان شرایع آسمانی بقبولانند. هر پیغمبری یسک نفر و صی و جانشین دارد که وظیفه‌اش، تفسیر و تعبیر باطنی شرع است. تفسیر و تعبیر فرائض و محرمات شرعی با نفی آنها منتفی می‌شود به طوری که مثلاً فریضة نماز جای خود را به فریضة وفاداری به امام می‌دهد - زیارت قبور ائمه جانشین حج می‌شود - روزه به حفظ اسرار فرقه تغییر شکل می‌دهد - افشای اسرار ائمه جانشین زنا می‌شود - بهشت به صورت لذات دنیوی تغییر صورت می‌دهد و جهنم جای خود را به انجام فرائض دینی می‌دهد. نتیجه‌ای که بغدادی بر اساس کتاب السیاسة می‌گیرد آنست که «باطنیان آن چه را حلال کرده، حرام می‌دانند و آن چه را حرام کرده، حلال می‌شمارند». همان طور که بعداً خواهیم دید، غزالی کم و بیش نظر بغدادی را تأیید می‌کند و باطنیان را نفی کننده هر گونه شریعت آسمانی و دشمن سرسخت اسلام می‌شمارد.^۱

نظر غزالی درباره فرق اسلامی: اگر غزالی بسان بغدادی به باطنیان شدیداً حمله می‌کند، - در عوض درمسألة تکفیر نظر نسبتاً معتدلی دارد. در کتاب اقتصاد از کسانی انتقاد می‌کند که «خود را صاحب منحصر به فرد حقیقت می‌دانند و دیگران را اهل ضلالت».^۲ غزالی در آثار دیگرش به ویژه در احیاء، فیصل و مستصفی که کتاب اخیر در حقیقت پایان نامه حیات علمی وی به شمار می‌رود، به کرات این گونه تنگ نظران را به باد حمله و انتقاد می‌گیرد. به نظر غزالی، تکفیر باید متوجه به دلایلی باشد که در اصول فقه

تعیین شده است. این دلایل عبارتند از: آیات قرآن - سنن پیغمبر - اجماع و قیاس. اگر دلایل مذکور به طور متقن بر محکومیت شخص دلالت داشته باشند، در این صورت کفر شخص محرز می‌شود. در غیر این صورت، یقین حاصل نشده، بلکه فقط «ظن» وجود دارد. در این مورد، مثل سایر موارد، عقل نقش کمکی دارد و وسیله‌ای است برای تجزیه و تحلیل قضایا. عقل نمی‌تواند راساً حکم و قاعده ایجاد کند.^۱ بنابراین در صدور حکم تکفیر باید نهایت احتیاط و دقت بکار برده شود تا مبادا متهم فدای افتراء و اتهامات کاذبه گردد. ثبوت تقصیر مستلزم بازجوئی دقیق و صحیح متهم بوده و شهادت عدول اجباری است. در هر حال، اتخاذ تصمیم نهائی با امام است.^۲ در تکفیر درجات تقصیر باید در نظر گرفته شود. ممکنست متهم، فقط مرتکب خبط (نخبطه) یا فسق (نفسیق) و یا خطای بزرگتری (تضلیل) شده باشد. یا این که در دین بدعت‌گذاری (تبدیع) کرده باشد.^۳ در هر حال تعیین مجازات بعضی از تقصیرات در صلاحیت امام است (تعزیرات).

برای آن که ارتداد يك مسلمان به ثبوت برسد، لازم است که اصلی وجود داشته باشد تا بتواند پایه قیاس قرار گیرد. این اصل عبارت از اینست که هر کس محمد را به دروغ گوئی متهم کند، مرتد محسوب شده، جزایش جهنم مؤبد است و جان و مالش حلال است.^۴ اصل مذکور، نتیجه برهان خلف است از آن جا که تصدیق رسالت پیغمبر، شرط ورود به اسلام است، تکذیب آن، وجه خروج از آن شمرده می‌شود. مشکل این جاست که تکذیب رسالت محمد صور و درجات مختلف دارد. در کتاب اقتصاد

۱- اقتصاد، ۸۵-۸۶- مستثنی، یکم، ۸۳.

۲- مستظهری، ۱۴۷- فیصل، صفحات ۹ و ۱۱.

۳- مستظهری، ۱۴۶-۱۵۶- فیصل، ۴۲-۴۵.

۴- اقتصاد، ۱۱۱- فیصل، ۱۹-۳۲.

غزالی درجات تکذیب را درشش درجه خلاصه می کند. باید گفت که درجه بندی غزالی، تصنعی به نظر می رسد. زیرا نه نظم صعودی در آن رعایت شده و نه نظم نزولی. در واقع، غزالی، این درجه بندی را مطابق درجه بندی ای که از فرق اسلامی کرده، تنظیم نموده است. برحسب معیارهای غزالی، فرق به ترتیب زیر تقسیم شده اند: دو طبقه اول به مذاهب خارج از اسلام اختصاص داده شده اند - دو طبقه بعدی، فلاسفه و فرق دیگر جای گرفته اند و بالاخره در دو طبقه پایین، مؤمنانی قرار دارند که به تواتر و اجماع عقیده ندارند. به طبقات مذکور، باید باطنیه را که جمیع عقاید ضد اسلامی را درخود جمع دارد، اضافه نمود.

مذاهب غیراسلامی: در کتب بزرگ فرقه شناسی اسلامی وقتی فرق اسلامی مورد مطالعه قرار می گیرند، از ادیان و مذاهب غیراسلامی نظیر یهودیت، مسیحیت و دین زرتشت نیز یاد می شود. غزالی با وجود آن که لااقل در آثار تخصصی اش از حمله به یهودیت و مسیحیت اجتناب ورزیده، مع ذلک در مبحث فرق از سنت سایر فرقه شناسان تبعیت کرده و در کتاب اقتصاد قبل از بحث پیرامون فرق اسلامی، به تجزیه و تحلیل مذاهب و فرق غیراسلامی پرداخته است.

غزالی، یهودیان، مسیحیان و زرتشتیان را به استناد قرآن و سنت بت پرست می داند.^۱ به نظری کفر براهمه از کفر یهودیان و مسیحیان شدیدتر است، چون برهمانیان اصل نبوت را نفی می کنند، در حالی که یهودیان و مسیحیان، اصل نبوت را قبول دارند و فقط به نبوت محمد عقیده ندارند. همین طور مادیون (دهریه - زندقه) از برهمانیان هم کافر ترند. چون

اینان نه تنها اصل نبوت را قبول ندارند، بلکه نفی صانع نیز می‌کنند.^۱
 فلاسفه: غزالی برای فلاسفه ای که به مکتب فارابی وابسته‌اند، احترام خاصی قائل است. به نظری، این دسته از فلاسفه به وجود خالق و رسالت محمد اعتقاد قلبی دارند. مع‌هذا، اینان با وجود آن که پذیرفته‌اند هدف اصلی رسالت محمد، اصلاح آدمیانست، بسا این همه معتقدند که عوام قادر به درک و معنی و محتوای رسالت پیغمبر نیستند و بدین جهت، خواص مجبورند که قرآن را به طور استعاری تفسیر کنند (تأویل) تا برای عوام قابل فهم باشد. چنین نظری که برای حقیقت دو چهره قائل است: یکی برای عوام و یکی برای خواص، نافی هدف پیغمبر است.^۲

غزالی سه بخش از تعلیمات فلاسفه را مغایر شریعت آسمانی می‌داند. بخش اول آرائی است که فلاسفه در باب مسائل اخروی ابراز می‌دارند از قبیل نفی نشوز جسمانی و نفی بهشت و جهنم.^۳ بخش دوم، نظریاتی است که بر حسب آنها، خداوند عالم بر جزئیات امور نیست، بلکه فرشتگانند که به جزئیات امور آگاهند.^۴ بالاخره بخش سوم حاوی این نظر است که عالم قدیم و ازلی است و فقط از نظر مجاز و تجرد و نه از نظر تاریخی و ازلی است که خدا اقدم بر عالم خوانده می‌شود. به عبارت دیگر، طبق نظر اخیر باید به دو «وجود» قائل بود و نه به یکی.^۵

فرق: در باب فرق، اعم از معتزله و مشبهه، غزالی نظر معتدل ترو نرم-

۱- اقتصاد، ۱۱۱- فیصل، ۷۵.

۲- اقتصاد، ۱۱۱- فیصل، ۵۳.

۳- تهافت ۳۴۲-۳۷۵- اقتصاد، ۱۱۱.

۴- تهافت، ۲۲۳-۲۳۸- اقتصاد، ۱۱۱.

۵- اقتصاد، ۱۱۱، - فیصل، ۱۹-۳۳.

تری ابراز می‌دارد.^۱ دلیل این اعتدال و نرمش آنست که به نظر وی، بعضی از فرق به طور عمیق و صادقانه‌ای به رسالت پیغمبر و هدف آن ایمان دارند. اینان به لحاظ توسل به شیوه تأویل، خطا کار شمرده نمی‌شوند، بلکه از نظر سوء استفاده‌ای که از استعمال شیوه مذکور می‌کنند، خاطی محسوبند.^۲ بهر حال اخذ تصمیم در مورد فرق و مجازات آنها با امام است. امام بعد از شور با علمای شرع، حکم لازم را صادر می‌کند.

در این باب، غزالی طرفدار گذشت و اغماض است. وی با ذکر دلایلی از امام می‌خواهد که با فرق مختلف اسلامی از روی شفقت و مرحمت رفتار نماید. دلایلی که غزالی ارائه می‌کند بدین قرارند: اتخاذ تصمیم و صدور حکم در مورد حلیت جان و مال کسی که به سوی قبله نماز می‌گزارد و شهادتین را اداء کرده بی‌نهایت مشکل و خطیر است. بهتر است هزار کافر زنده بمانند و قطره‌ای از خون مسلمانی بناحق ریخته نشود. پیغمبر گفته است «مأموریت من جهاد است تا این که کفار شهادتین بگویند. بصرف ادای شهادتین، جان و مال ایشان در پناه شرع قرار می‌گیرد و بعد از آن، تصرف در مال و جان، مستلزم وجود موجب شرعی است».^۳

دلیل دیگر آن‌که، فرق بسیار مختلف و گوناگونند. بعضی از آنها افراطی هستند و بعضی دیگر اعتدالی. از این رو، تمیز بین افراط و اعتدال به قضاوت شخصی و اگذار شده و «ظن» جای قابل توجهی را اشغال می‌کند. بدین مناسبت این خطر همیشه وجود خواهد داشت که احکام تکفیر و

۱- فیصل ۵۶-۶۲.

۲- اقتصاد، ۱۱۲، فیصل، ۲۲-۲۹.

۳- اقتصاد، ۱۱۲.

محکومیت، از روی عجله و شتاب صادر شوند.^۱

دلیل سوم آن که، اعلام تکفیر فرق همیشه کینه جویی و اغتشاش به وجود می آورد. به خصوص آن که تعصبات دسته ای از حقیقت خواهی و حقیقت جویی قوی ترند.^۲

بالاخره دلیل چهارم آن که در بین فرق اسلامی، مسأله تکذیب رسالت محمد عمومیت ندارد و فقط بعضی از فرق بدان عقیده دارند. غزالی نظر خود را نسبت به فرق به این صورت خلاصه می کند: انتقاد عمده ای که می توان به فرقه های اسلامی وارد کرد آنست که اینان از شیوه تأویل سوء استفاده می کنند، ولی خطای در تفسیر شرعاً موجب تکفیر نیست.

نتیجه آن که، هیچ دلیل شرعی معتبری وجود ندارد که بتوان به استناد آن، فرق منحرف را از حمایت شرع محروم ساخت.^۳

ردتواتر: ممکنست بعضی از مؤمنین بی آن که در صحت رسالت پیغمبر شك داشته باشند، برخی از قواعد اصولی اسلام را که از طریق تواتر منتقل شده اند، معتبر ندانند. مثلاً می توان فرض کرد مؤمنی که اصل نماز را قبول دارد، دفعات پنج گانه آن را قبول نداشته باشد و در صحت انتقال آیات و احادیث شك کند. هم چنین می توان فرض کرد مؤمنی که اصل حج را قبول دارد در این که حج باید در مکه انجام شود، شك کند. ولی غزالی شك ندارد که داشتن این گونه عقاید معادل با کفر است. چون به طور غیر مستقیم، شریعت پیغمبر مورد تکذیب واقع شده است.^۴ وی سپس

۱- اقتصاد، ۱۱۲.

۲- اقتصاد، ۱۱۲.

۳- اقتصاد، ۱۱۲.

۴- اقتصاد، ۱۱۲ - مستصفی، یکم، ۴۶.

به ذکر موارد تخفیف مجازات شخصی که دارای چنین عقایدی باشد می - پردازد. یکی از آن موارد آنست که شخص جدید الاسلام باشد. در این صورت نمی توان او را به دلیل معتبر نشناختن اصولی که از طریق تواتر منتقل شده اند - کافر شمرد. باید صبر کرد تا معرفت وی به اصول اسلامی پایه و ریشه بگیرد^۱. هم چنین کسی که به بعضی از اصول معتقد نباشد که جزو ارکان دین محسوب نشوند ، کافر به حساب نمی آید . به همین قرار ، نمی توان مسلمانی را به صرف آن که مثلاً گفته است پیغمبر در فلان جنگ شرکت نداشته و حال آن که داشته و یا با حفصه دختر عمر عروسی نکرده و حال آن که کرده و یا منکر وجود ابوبکر و خلافت وی شود، کافر دانست^۲.

رد اجماع: دسته دیگری از منحرفین هستند که نه پیغمبر را کاذب می دانند، نه اصل تواتر را رد می کنند و نه قواعدی که از طریق تواتر منتقل شده اند. اینان فقط آن گروه از قواعد شرعی را که منحصرأ از اجماع نتیجه شده باشند، غیر معتبر می دانند. یکی از معروفترین طرفداران این نظریه نظام است که معتقد است همان طور که فرد در معرض خطا و لغزش قرار دارد، جامعه نیز ممکنست مرتکب خطا و لغزش شود^۳. مسأله منکرین اجماع نسبت به مسائل قبلی ، حساسیت بیشتری دارد. این حساسیت نتیجه تفاوتی است که بین اجماع و اصول دیگر وجود دارد. زیرا اگر تواتر بیشتر بر مشاهده استوار است، در عوض اجماع، اتفاق نظریک امر و رأی نظری است^۴. به علاوه در مورد حد و مرز اجماع، نظرات مختلفند. بعضی آن را

۱- اقتصاد، ۱۱۳.

۲- اقتصاد، ۱۱۳.

۳- اقتصاد، ۱۱۳ - Schismes, 103

۴- اقتصاد، ۱۱۳ - مستصفی، یکم، ۱۷۳-۱۸۱ - فیصل ۵۸-۵۹.

به اجماع صحابه و تابعین محدود می‌دانند - بعضی دیگر آن را تعمیم داده و اتفاق نظر علمای شرع را در زمان مشخص و در مسأله معین، اجماع می‌خوانند. بنابراین تصمیم بر این که آیا انکار اجماع موجب خروج از اسلام می‌شود یا نه، با اجتهاد است. در مقابل، اگر شك در اعتبار اجماع جائز شناخته شود، - این امر به نتایج سوئی منتهی خواهد شد. مثلاً اگر اجماع به عنوان منبع اصیل شرع شناخته نشود و کسی ادعا کند که بعد از محمد پیغمبر دیگری خواهد آمد، به سختی می‌توان مدعی را مرتد دانست. در حقیقت قرآن و حدیث بر این امر تصریح کامل ندارند و خاتمیت نبوت به استناد اجماع قابل دفاع است. چون در امر خاتمیت، قرآن و حدیث قابل تفسیر و تأویل‌های گوناگون هستند. فی‌المثل می‌توان این گفته پیغمبر را مبنی بر آن که «بعد از من نبی دیگری نخواهد آمد» و یا «من خاتم انبیاء هستم» چنین تفسیر کرد که اصطلاح «نبی» فقط مخصوص پیغمبران صاحب شریعت است و ممکنست خدا پیغمبر دیگری را که صاحب شریعت نباشد، بفرستد.^۱ حال مشاهده می‌شود که خاتمیت رسالت به‌طور عام به دلیل اجماع است و در این مورد بخصوص، چون پای اعتقادات اصولی دین در کار است، انکار اجماع سبب ارتداد است. در عوض، در سایر موارد که انکار اجماع به تکذیب رسالت پیغمبر نمی‌انجامد، ارتداد بی‌مورد است. خلاصه آن که در نظر غزالی، تکذیب و انکار رسالت محمد و قرآن پایه و سبب تکفیر است.^۲ تکفیر باطنیه: فرقه باطنی بیش از هر فرقه دیگر مورد حمله شدید غزالی واقع شده است. در کتاب مستظهري^۳، غزالی می‌گوید باطنیان

۱- اقتصاد، ۱۱۳.

۲- غزالی انکار حقایق عمده دین یعنی توحید، نبوت و معاد را نیز موجب تکفیر می‌داند. - فیصل، ۵۴-۵۵.

۳- مستظهري، ۳۷، - فیصل، ۵۴-۵۵.

از جنبه ظاهری، رافضی هستند ولی در باطن امر کافرند. اینان، تعلیمات امام معصوم را منبع جمیع معارف می‌دانند و در تأویل آیات قرآن بخصوص آیاتی که به مسائل آخرت مربوطند و پذیرفتنشان شرط اعتقاد است، افراط می‌کنند و تأویلاتشان با قواعد و اصول شرع کاملاً مغایرت دارد. بعلاوه باطنیه از جهات متعدد با یهودیان، مسیحیان و زرتشتیان وجوه مشترک دارند. سعی باطنیان بر آنست که هرچه بیشتر بدور امامشان هواخواه و طرفدار جمع کنند.^۱ «در حقیقت، عقاید باطنیه، به عقاید طرفداران ثنویت و فلاسفه شباهت دارد. اما از جنبه ظاهری فرقه باطنی به فرقه شیعه و رافضیه شبیه است».^۲ سپس غزالی این نکته را متذکر می‌شود که تعدد شاخه‌های باطنیه مانع از دریافت بطن فرقه مذکور است. ولی می‌توان گفت که در جمع، باطنیه حکم فرقه خرمیه را دارد که از خصایسل اصلی اش، الغای جمیع محرّمات شرعی (اباحه) است.^۳ مع‌هذا کافر شمردن باطنیان بیشتر به لحاظ وجوه مشترکی است که با طرفداران ثنویت و فلاسفه دارند و کمتر به سبب اباحه که ایشان طرفدار آنند. از این جهت، مسأله تشیع باطنیه، هرچند مورد حمله و انتقاد است اما با توجه به عقاید ثنوی و فلسفی‌شان، در درجه دوم اهمیت قرار گرفته است. هم چنان که قبلاً اشاره شد، غزالی قائل به مشروعیت و حقانیت خلفای راشدین است و معتقد است که به خلافت رسیدن آنان یکی پس از دیگری، باشان و فضیلت یکایک آنان مطابقت دارد. باطنیه به عکس، نه تنها این نظم را نمی‌پذیرند، بلکه طرفدار آن هستند و

۱- مستظهری، ۳۷.

۲- مستظهری، ۴۵.

۳- مستظهری، ۴۶-۴۷ و ۵۵-۷۲ راجع به اباحه مراجعه کنید به فیصل،

نص را پایه انتصاب او قرار می‌دهند. با وجود آن که غزالی نظر باطنیان را مطرود می‌شمارد اما آن را فی‌حد ذاته، سبب خروج از اسلام نمی‌داند. در عوض آنچه موجب ارتداد باطنیان است، عقیده‌ای است که ایشان در باب نبوت دارند. باطنیان همان صفات و رسالتی را که برای محمد قائلند برای بعضی اشخاص دیگر نیز قائل می‌باشند.^۱ و گرنه نظریات شیعی اینان، نظیر عقیده به خلافت بلا فصل علی و غاصب شمردن سه خلیفه دیگر، گرچه نظریات انحرافی محسوب و بدعت شمرده می‌شود، اما موجب خروج از اسلام نیست.^۲ حتی مرتد شمردن مسلمین که از ابوبکر، عمر و یا صحابه دیگر حمایت می‌کرده‌اند، نمی‌تواند سبب تکفیر قرار گیرد.^۳

باتوجه به مراتب بالا می‌توان نتیجه گرفت که آنچه موجب تکفیر باطنیان می‌شود وجه شباهت و وجه اشتراك آنانست با طرف داران ثنویت و فلاسفه. غزالی باطنیان را از جهت اعتقاداتی که در سه مسأله عمده دارند مورد حمله قرار می‌دهد. این سه مسأله عبارتند از: ذات خدا - نبوت و آخرت.

- ۱- باطنیان طرفدار ثنویت‌اند، به دو «وجود» ازلی و ابدی معتقدند. هیچیک از این دو «وجود» قدیم‌تر از دیگری نیست. ولی یکی علت دیگریست. به اضافه باطنیان مثل فلاسفه قائل به ابدیت عالم‌اند؛^۴
- ۲- نظریات عمده باطنیه در این باب با آراء فلاسفه یکی است. از این دیدگاه پیغمبر بشریست که با داشتن قوه ویژه‌ای توانسته

۱- مستظهری، ۱۴۸.

۲- مستظهری، ۱۴۷-۱۴۸.

۳- مستظهری، ۱۴۹.

۴- مستظهری، ۳۸-۳۹.

است با عقل کل یکی شود و بدین وسیله معارفی را که فقط عقل کل از آنها آگاهست، مستقیماً به بیند؛^۱

۳- قوه ویژه‌ای که به صورت «فیض» در پیغمبر «حلول» کرده، به کمال عالی خود نمی‌رسد مگر وقتی که آن قوه از پیغمبر شارع (ناطق) به امام معصوم (پیغمبر صامت) منتقل شود. وظیفه امام، حفظ شرع و تفسیر آنست. باطنیه با چنین نظریه‌ای، امام را صاحب آن چنان اختیارات و خصایلی می‌داند که حتی پیغمبر فاقد آنهاست. در واقع خصایلی را که، باطنیه به امام نسبت می‌دهد برتر و بالاتر از خصایلی است که بنا به رأی علمای شرع، به پیغمبر ویژه‌گی دارد؛^۲

۴- باطنیه برای شرع، خصیصه دائمی و همیشگی قائل نیست و شرع را که تا روز قیامت و آغاز محاکمه الهی جاوید است، موقتی و قابل تبدیل می‌داند. باطنیان معتقدند شرع از پیغمبر ناطق به پیغمبر صامت (جانشین بلافصل پیغمبر ناطق) منتقل شده و پس از او به سایر ائمه انتقال یافته است. امامت به دوره‌های مختلفی تقسیم شده که در هر یک از آن دوره‌ها، شش امام خواهند آمد و در پایان هر دوره، خداوند پیغمبر جدیدی می‌فرستد و پیغمبر جدید، شریعت پیامبران پیشین را لغو می‌کند و شریعت جدیدی می‌آورد؛^۳

۵- عقاید باطنیه در باب مسائل اخروی، عقاید باطلی است و با اصول دین ضدیت دارد. چون در مسائل اخروی تأویل قدغن است و پذیرش آنها بطور کامل و به صورتی که در قرآن آمده، شرط اعتقاد

۱- مستطهری، ۴۰.

۲- مستطهری، ۲۱-۴۲.

۳- مستطهری، ۴۳.

است و حال آن که باطنیان در این مسائل نیز به تأویل می‌پردازند. به علاوه باطنیان با قیاس با امور دنیوی قیامت را به نحوی که شرع مشخص کرده، انکار می‌کنند. حیات، به عقیده اینان در حال تغییر و تبدیل دائمی و رجعت مستمر بوده و جاوید است. روز و شب همواره به دنبال هم خواهند آمد. آدمیان، آدمیان دیگری به وجود نخواهند آورد و گیاهان، گیاهان دیگری و حیوانات، حیوانات دیگری. خلاصه اجسام ارضی و سماوی، هیچ‌گاه از بین نخواهند رفت.^۱ قیامت واقعی وقتی است که امام قائم صاحب الزمان ظهور کند و شریعت محمد را ملغی سازد و نظام حلال و حرام را تغییر دهد؛^۲

مغادر در نظر باطنیان عبارتست از رجعت شئی به اصل خود. چون انسان از جسم و روح ترکیب یافته است. جسم بامرگ از بین می‌رود و سپس اعضاء بر سر جای قبلی شان برمی‌گردند.^۳ ولی روح اگر در این دنیا، تکالیف دینی اش را به صحت انجام داده باشد و از امام معصوم، اطاعت محض کرده باشد، در این صورت پس از مرگ به عالمی برمی‌گردد که از آن جدا شده است. بار رجعت به اصل، روح به بالا-ترین درجات سعادت می‌رسد.^۴ به عکس اگر روح در این دنیا بدعمل کرده باشد، به اصل خود بر نمی‌گردد. بلکه در عالم ماده باقی می‌ماند و از جسمی به جسم دیگر منتقل می‌شود؛^۵

۶- باطنیان که به لحاظ اعتقادشان به «فیض» و «تناسخ» از جهتی به

۱- مستظهري، ۴۲.

۲- مستظهري، ۴۴.

۳- مستظهري، ۴۴.

۴- مستظهري، ۴۵.

۵- مستظهري، ۴۶.

حلولی بودن متهم شده‌اند و از جهت دیگر به دلیل عدم قبول محرمات شرعی و عدم اجرای فرایض دینی مباحیه محسوب می‌شوند. به اعتقاد باطنیان، فرد باید بدو آ تکالیفی را که امام معصوم مقرر می‌دارد، دقیقاً اجراء کند. ولی وقتی که در سایه تعلیمات امام توانست از معنای عمیق و حقیقت امور آگاه شود، دیگر احتیاجی نیست که در قید و بند تکالیف عبادی باقی بماند.^۱ هدف اصلی عبادات، بیدار کردن روح آدمی برای فهم تعلیمات امام است. حال کسی که به درجه‌ای رسیده باشد که بتواند با کمک تعلیمات امام به حقایق امور پی‌برد، وی برای وصول به سعادت علیا آمادگی پیدا کرده و از انجام عبادات ظاهری که ویژه عامه مردم است، معاف می‌شود.

به نظر غزالی؛ قصد واقعی و نیت نهفته باطنیان از بی اعتبار ساختن عبادات آنست که شرع اسلام را به صورتی که پیغمبر آورده است، نیست و نابود کنند.^۲

وضعیت باطنیه از نظر شرع: در این که فرقه باطنیه خارج از دین محسوب می‌شود شکی نیست. حال باید دید که از نظر شرعی، باطنیان کافر اصلی شمرده می‌شوند یا مرتد؟ اگر کافر اصلی باشند، امام اختیار دارد یا آنان را آزاد کند یا در مقابل اخذ وجهی رها کند و یا به بردگی وادارشان کند و یا حکم قتلشان را صادر کند. در صورتی که مرتد محسوب شوند، — یک راه حل بیشتر وجود ندارد و آن قتل شانست تا «زمین از وجودشان تطهیر شود».^۳

مسأله زنی که مرتد شده، مورد بحث و اختلافست. ابوحنیفه، کشتن

۱- مستظهري، ۴۷.

۲- مستظهري، ۴۷.

۳- مستظهري، ۱۵۶.

مرتده، را اجازه نمی‌دهد. غزالی مجاز می‌داند. زیرا به عقیده وی، حدیثی که قتل مرتد را واجب کرده، عامیت دارد و استثناء بردار نیست. مع‌هذا در صورت اختلاف میان علمای شرع، - امام با توجه به مصلحت عمومی، اخذ تصمیم می‌کند.^۱ حال اگر کسی را مرتد بدانیم که بدو اسلام آورده و بعد از آن خارج شده است، در این صورت مرتد دانستن باطنیان خالی از اشکال نیست. زیرا باطنیان، مسلمان زائیده شده‌اند و با اعتقادات اسلامی رشد و نمو کرده‌اند. ناگفته نماند که خصومت بعضی از علمای شرع با باطنیان به حدی شدید است که اصولاً آنان را کافر اصلی حساب می‌کنند.^۲

غزالی نظر دیگری دارد. راه حلی که او به امام پیشنهاد می‌کند آنست باطنیان که با اعتقادات اسلامی بزرگ شده‌اند، حکم فرزندان مرتدین را دارند. به وقت بلوغ شرعی، از آنان خواسته می‌شود که به اسلام بازگردند. در صورت عدم قبول، قتل‌شان موجه است. باطنیان مثل کفار اصلی، اعم از حربی و ذمی از دین و عقاید پدران خود تبعیت می‌کنند. بنابراین پیش از آن که تصمیمی در مورد آنان اتخاذ شود، لازم است که به هنگام بلوغ به توبه و سپس به اسلام فراخوانده شوند.^۳ با این نظریه، غزالی رأی گروهی از علماء را مبنی بر آن که باطنیه کافر اصلی محسوبند و فرزندان - شان را باید به حال و به اعتقادات آباء و اجدادشان رها کرد و مثل یهودیان و مسیحیان به پرداخت جزیه واداشت، رد می‌کند.^۴ ولی نظریه این دسته از علماء از جهتی جالب به نظر می‌رسد. چون وجود چنین رأی و حکم به این

۱- مستظهری، ۱۵۶.

۲- مستظهری، ۱۵۹.

۳- مستظهری، ۱۵۹.

۴- مستظهری، ۱۵۹.

که باباطنیان باید مثل یهودیان و مسیحیان رفتار کرد، کاشف این معناست که بعضی از علماء می خواسته اند، جان باطنیان را از خطر مرگ نجات دهند. اموالی که بدون جنگ از باطنیان گرفته شود، حکم فیتی را دارد و امام می تواند طبق قواعد مقرر در سوره حشر، آنها را به مضارفت عامه برساند. به عکس اموالی که از طریق جنگ و ستیز گرفته می شود، تابع مقررات مربوط به غنایم جنگی است و نحوه تقسیم آنها در سوره انفال مشخص شده است.^۱

باطنیان از ارث محرومند و عقد نکاح مسلمین با زنان و مردان این فرقه باطل است.^۲

بطور کلی، بنا بر این اصل که حق مالکیت مرتد نسبت به اموال خود از زمان ارتداد، ملغی و منقطع می شود، جمیع تصرفات او اعم از خرید و فروش و هر نوع معامله دیگر، از درجه اعتبار ساقط است.^۳ هم چنین ذبحی که باطنیان انجام می دهند، حکم ذبح مجوس و زندقه را دارد و حرام است، چون طبق قاعده کلی، خوردن گوشت حیوانی که کافر ذبح کرده باشد و عقد نکاح با آن کافر از نظر شرعی باطل اعلام شده باشد، حرام است.^۴

احکام قضات باطنی از درجه اعتبار ساقط است. شهادت قضائی باطنیان غیر قابل قبولست و عبادات شان قبول نیست. باطنیانی که توبه کنند، باید به عنوان کفار روز بگیرند و یا به حج بروند. هر چند ممکنست این اعمال را قبلاً در زمان باطنی بودنشان انجام داده باشند اما به لحاظ باطنی

۱- مستظهری، ۱۵۷.

۲- مستظهری، صفحات ۱۵۸-۱۵۸.

۳- مستظهری، ۱۵۸.

۴- مستظهری، ۱۵۸.

بودن، اعمال مذکور باطل بوده‌اند.^۱

حال این مسأله طرح می‌شود که توبه باطنیان چه صورت دارد؟ این مسأله که با مسأله توبه زندقه ارتباط پیدامی‌کند، توجه خاص غزالی را به‌خود جلب کرده است.

توبه زندقه: اولین سؤالی که پیش می‌آید آنست که در چه شرایطی زندقه می‌توانند توبه کنند.^۲ نظریه عامه آنست که باید از مرتد خواست تا توبه کند و در صورت عدم اطاعت، محکوم به اعدام است. ولسی مسأله باطنیان، مسأله حساس تری است. مذهب باطنی به پیروان خود اجازت داده که در مواقع خطر، عقایدشان را کتمان کنند. باتوسل به اصل تقیه، به صورت ظاهری، خود را پیروی عقاید رسمی بنمایانند. حال باتوجه به این موضوع، آیا اینان قابل بخشایش هستند یا نه؟ در این مورد علماء باهم اختلاف عمیق دارند. بعضی توبه زندیق را معتبر می‌شناسند و بعضی دیگر بر بی‌اعتباری آن رأی می‌دهند و هر يك دلایل خاص به‌خود دارند.

گروه اول به این گفته پیغمبر استناد می‌کنند که «مأموریت من جهاد با کفار است تا شهادتین را اداء کنند. به‌صرف ادای شهادتین، مال و جان‌شان در پناه شرع قرار می‌گیرد و تصرف بعدی در آنها، مستلزم موجب شرعی است». به علاوه شرع، فقط به جنبه ظاهری امور نظر دارد و خداست که از باطن افراد باخبر است. کسی که حتی با اکراه اسلام آورده باشد، مسلمان شمرده می‌شود و نمی‌تواند اکراه را بهانه رجوع به عقاید قبلی‌اش قرار دهد. دیگر آن که نباید باب توبه را بروی مرتدان، از هر دسته و گروهی که باشند، مسدود کرد.^۳

۱- مستظهري، ۱۵۸.

۲- مستظهري ۱۶۰-۱۶۲، مستصفی، یکم، ۲۹۸-۲۹۹.

۳- مستظهري، ۱۶۱.

درمقابل، گروه دوم استدلال می کنند که پذیرش توبه زنده‌دهنده، برای اسلام مسلمین خالی از خطر نیست. به خصوص آن که، اینان از روی تقیه، به دروغ توبه می کنند. بدین طریق باطنیان می توانند توبه کاذب کنند و در ته‌دل به سادۀ لوحی مسلمین بخندند. این دسته از علماء معتقدند که حدیث مورد استناد گروه اول منحصرأ به یهودیان و مسیحیان مربوطست. چون دینشان، قبول رسمی اسلام را ممنوع ساخته است و چه بسیار یهودیان و مسیحیان که حتی در زیر دست جلاد نیز از گفتن ظاهری شهادتین خود داری کرده اند. بنابراین، چنانچه اینان علناً اظهار مسلمانسی بکنند، - از روی اعتقاد و صمیمت و اعتقاد انجام می دهند. واضح است که حکم این گونه افراد با حکم باطنیان که برای نجات جان شان، به دروغ متوسل می شوند یکی نیست.^۱

غزالی که حتی قبل از آمدن به بغداد باین مسأله توجه داشته و نظراتش را در کتاب الشفاء بیان کرده است با توجه به استدلالات دو گروه مخالف، راه حل میانه‌ای پیشنهاد می کند.^۲ وی معتقد است در این مسأله راه حل مطلق و عامی وجود ندارد، بلکه موارد بایکدیگر متفاوتند. بنابراین - این اتخاذ تصمیم نهایی در هر مورد، با امام است. اوست که باید با در نظر گرفتن اصول شرع و مقتضیات سیاسی، حکم لازم را صادر کند. توبه زنده‌دهنده از سه حال خارج نیست:

حالت اول این که، زندیق بطور آزاد و با اختیار کامل و بی آن که تحت فشار قرار گرفته باشد، توبه می کند. در این صورت، توبه او معتبر و قابل قبول است. این نوع توبه از نظر ظاهری مطابق با موازین اسلامی

۱- مستطهری، ۱۶۱.

۲- مستطهری، ۱۶۱.

است.

حال اگر مسأله را از جنبه صمیمیت و راست گویی توبه کنند، بنگریم، ممکنست گفته‌های او بانیست واقعی‌اش مطابقت نداشته باشد. ولی چون توبه به‌صورت آزادانه انجام شده، این امر، قاعدهٔ برصداقت توبه کنبه دلالت دارد. به‌اضافه در مذهب باطنیه، عمل به تقیه فقط در موقعی موجه است که خطری متوجه شخص شده باشد. گذشته از این، اصل کلی آنست که هیچ‌گاه نباید بر سبیل لجاجت و کینه‌توزی مانع بازگشت منحرفین به‌راه راست شد.^۱

حال دوم، وقتی است که توبه‌کننده از روسا و دعاة باطنی نیست، بلکه یکی از افراد عادی و معمولی است. بنظر غزالی، این توبه نیز باید پذیرفته شود. چون زندیقی که عهده‌دار وظیفه تبلیغ و دعوت به مذهبی نباشد، ارتداد و گناهِش جنبهٔ فردی دارد. از طرفی باید در نظر داشت که مردم ساده و عامی در رابطه با منافع شخصی و مقتضیات روز به آسانی تغییر عقیده می‌دهند. مثلاً بردگانی که به سرزمین اسلامی آورده می‌شوند، بی‌آن که اطلاعی از اصول اعتقادات اسلامی داشته باشند، به مذهب ارباب‌شان در می‌آیند. چه بسا همان‌طور که تجربه نشان داده، این امر بر روی باطن و احساسات آنان^۲ اثر بگذارد و مسلمانان مطلع و آگاهی از کار درآیند.^۳

حالت سوم، حالت خاصی است. حالت داعی باطنی است که به چنگ مسلمین افتاده است. در این مورد نیز غزالی امکان پذیرش توبه‌چنین آدمی را مطلقاً نفی نمی‌کند. البته اگر معلوم باشد که این داعی به باطنی بودن حقیقهٔ مؤمن است، در این صورت جز اعدام، راه حل دیگری وجود ندارد.

۱- مستظهری، ۱۶۱-۱۶۲.

۲- مستظهری، ۱۶۲-۱۶۳.

ولی اگر بخاطر منافع شخصی و جاه طلبی های سیاسی به مذهب باطنی گرویده و وظیفه دعوت و تبلیغ به عهده گرفته باشد، مسأله فرق می کند. در اینجا، امام از طریق توسل به اجتهاد شخصی و توجه به قراین امر، حکم لازم را صادر می نماید. به نظر غزالی، در غالب موارد، تشخیص صداقت و عدم صداقت توبه کننده، میسر است و بدینجهت، مسأله را نباید بطور مطلق و یکطرفه حل و فصل کرد. امر را باید به امام وا گذاشت تا بادرست باز بتواند تصمیم بگیرد. اگر امام تشخیص داد که توبه زندیق، توبه مصلحتی است، حکم قتلش را صادر می کند و در صورت عکس، توبه اش را می پذیرد. در صورت تردید، بنا به وجدان خویش عمل می کند. شیوه مذکور به اعتقاد غزالی «شیوه ای است که به انصاف نزدیکتر و از تعصب کور کورانه به دور است»^۱. به علاوه محروم کردن زندیق از حق توبه، با روح دین مغایرت دارد. مگر نه آنست که دین بیشتر به طرف امید و رجاء متوجه است تا به سوی خوف و ناامیدی و مگر هدف غایی دین دعوت صلحجویانه مردمان بسوی خدا و اصلاح فردی و اجتماعی آنان نیست؟ بنابراین باید به زندیق امکان داد تا از طریق انجام توبه، به سوی خدای خویش رجعت کند.

نتیجه کلی

هدف غزالی از مبارزه علیه تعصبات، خود خواهیهای دسته ای و تقلید کور کورانه از مکاتب و مذاهب، ایجاد وحدت مجدد امت، در پیرامون شخص پیغمبر بوده است. غزالی این هدف را در طول حیات و در کلیه آثار خود تمقیب کرده است.

غزالی با عمل و اثر خویش می خواسته تمام کسانی را که بسوی قبله

نمازمی گزارند، به منبع اصلی علم و عمل باز گردانند. این منبع در درجه اول پیامی است که پیغمبر رسالت تبلیغ آن را برعهده داشته و در درجه دوم افعال شخصی پیغمبر است. بنابراین، اطاعت از پیغمبر، شرط اولیه وصول به سعادت و رستگاری موعود است.

غزالی همان خصایل و صفاتی را که شیعیان امامی و اسماعیلی به امام معصوم اسناد می دهند، از آن پیغمبر میدانند. مضافاً این که، پیغمبر حامل وحی نیز بوده است. مع ذلك، جهان بینی نیمه ظاهری غزالی، او را بدانجا کشانده که وی اسلام را بیشتر پذیرش پیام شفاهی پیغمبر بداند تا تقلید از رویه او. از این دیدگاه، اطاعت از پیغمبر - ابراز وفاداری عملی (موالاة) نسبت باو و قبول رهبری و راهنمایی اش، در حکم اطاعت و فرمانبرداری از خداست. قرآن و سنت جامع پیام پیغمبرند. اولی عین کلام خداست و دومی کلامی است که پیغمبر با کسب اجازه از پروردگار در تبیین و تشریح کلام اول ایراد کرده است. در هر دو حال، اطاعت از آنها، اطاعت از خداست. خدا، شارع و حاکم منحصر بفرد است. تنها اوست که می تواند شرع عملی، حقوقی و اخلاقی را به آدمیان تحمیل کند. هیچ يك از مخلوقات او نمی تواند به اعتبار عقل، حسب و نسب و یا درجه و مرتبه اجتماعی بر سایر مخلوقات، شرع و قانون وضع کند. در واقع فرمان آمرانه پیغمبر به آدمیان، قدرت رئیس خانواده نسبت به اعضای خانواده - دستور ارباب به برده و حاکمیت دولت، همگی از حاکمیت مطلق شارع اصلی (خدا) نشأت گرفته و در رابطه با حاکمیت مذکور، مشروع و موجه تلقی می شوند.

از آنجا که آیین غزالی خیلی بیشتر بسوی «عمل» و «واقع» متوجه است تا بسوی مسائل نظری محض، - برای مسأله حاکمیت، اهمیت و مقام

خاصی قائلست. بنظر غزالی، انسان يك رب و يك شرع بیشتر ندارد. رب او خداست و شرع او، شرع خداست. در مبحث الهیات غزالی بیشتر به مسأله ربوبیت و حاکمیت خدا توجه دارد تا به مسأله وحدانیت ذات او.

غزالی در عین آن که قهاریت و ربوبیت خداوند را ستایش می کند، برای انسان، آزادی و اختیار عمل قائلست. انسان خالق «عمل» نیست، ولی «عمل» را اختیار و انتخاب می کند. لازمه تعیین شرایط تکلیف و مسؤولیت کامل شرعی که در وظیفه اخلاقیون و فقهاست، داشتن آزادی انتخاب و اختیار است. غزالی در کنار وحی و سنت پیغمبر، به عقل اعتبار و ارزش فراوانی می نهد. و آن را برای تبیین و ادراک دین لازم و ضرور می شمارد.



برای تحقق وحدت امت در پیرامون پیام پیغمبر، مسلمین باید سخت جانی بخرج دهند و به کار و کوشش مستمر بپردازند. غزالی اولین کسی نیست که این هدف را بیان داشته، تمام فرقه های بزرگ اسلامی، هر کدام به طریقی و بر حسب روح و دید خاصی، وصول به این مقصود را هدف عمل و وجهه همت شان قرار داده اند.

مذهب حنبلی بطور آشکار از تحقق وحدت امت جانب داری می کند. اسلام در نظر این مذهب، قبول قرآن، سنت و اجماع اسلاف است. به عقل اهمیت کمی می دهد. بعضی از حنبلیان اصحاب رأی و حتی ابوحنیفه را به سبب توسل به «رأی» غیر مسلمان می دانند.

هدف معتزله نیز تحقق وحدت امت بوده است. معتزله نیز کوشیده تا در طول سی سالی که مکتب اعتزال، مکتب رسمی دولت بوده، مسلمین را بدور محور عقاید معتزلی گرد آورد. طرف داران مکتب مذکور امید

داشتند که سنیان و شیعیان را بایکدیگر آشتی دهند و با عقلایی کردن دین، آزاد فکران را نیز به دین جلب نمایند و مسائل دینی را برای همگان ساده و قابل فهم سازند.

مکتب اعتزال، با پذیرش عقل و قرآن و رد احادیث نامعتبر از جنبه نظری روشنفکر مآب و از لحاظ اخلاق عملی، سخت گیر و جدی است. شیعه امامیه و اسماعیلیه نیز برای تحقق وحدت امت تلاش کرده اند. هدف شیعه ایجاد وحدت در پیرامون امام معصوم است. امامی که از فاطمه و یا به تعبیر دیگر از پیغمبر نتیجه شده باشد. در نظر شیعه دو موضوع اهمیت ویژه ای دارد: یکی تعلیمات پیغمبر و دیگری اهل بیت او. از این جهت شیعه، خود را فرقه ناجیه می داند.

در واقع، همچنان که ما در کتاب دیگرمان^۱ اشاره کرده ایم، فرق اسلامی عکس العمل یکدیگرند. تمام فرقه های بزرگ، در عین حال، فرقه های سیاسی بوده اند که می خواسته اند برای مسأله طبیعت قدرت جوابی بیابند و به راه حلی برسند. بنابراین، برای فهم معنی و سنجش بردخواست وحدت گرائی غزالی، بدو باید فرقه هائی را شناخت که غزالی مورد حمله شدید قرار داده است. بعد که این مسأله روشن شد، می توان بعد سیاسی آثار او را مشخص نمود.



غزالی هیچ گاه بطور مستقیم با حنبلیان به جنگ در نیامده و با وجود پیوستگی به مکتب اشعری، خود را از صحنه تصادمات شدیدی که در ده سال

۱- منظور مؤلف این کتاب است:

«Les Schismes dans L'Islam». 466 P. PAYOT, Paris, 1965.

اول بنای نظامیه، بین طرفداران ابن حنبل و هواداران اشعری رخ داده، کنار نگاه داشته است. غزالی نه ابن حنبل را مورد حمله مستقیم قرار می‌دهد و نه حتی شاگردان بزرگ او را نظیر بر بهاری، ابن بطه و قاضی ابویعلی. در سال ۴۲۳/۹۳۵ مذهب حنفی بمناسبت عقیده به تشبیه و غلو در مورد شخصیت ابن حنبل، طبق فرمان راضی ممنوع اعلام شد. غزالی با وجود این ممنوعیت، مذهب حنبلی را محکوم و مطرود نمی‌داند. در کتاب احیاء، فقط در یکجا، حنبلیان را به جمود فکری متهم می‌کند و می‌گوید، حقیقت بین‌گشاده روی فیلسوفان و جمود فکری حنبلیان قرار دارد. به عبارت دیگر، مکتب اشعری که حد واسطه فلاسفه و حنبلیان می‌باشد، مکتب صحیح و به‌حق است. شاید علت رفتار ملایم غزالی با حنبلیان آن باشد که وی در ابتدای دوران فراگیری وجهت‌یابی‌های اولیه، از مذهب حنبلی کسب فیض کرده و مفاهیمی از قبیل تسلیم، تصدیق و نیز بعضی از ارزشهای اخلاقی را نظیر ورع و زهد از مذهب مذکور اخذ کرده است.

بسان حنبلیان، غزالی با معتزله به‌جنگ درمی‌آید. شایسته تذکر است که در عصر غزالی، مکتب اعتزال هنوز دارای پیروان و طرفدارانی بوده است. ابتدا در کتاب تهافت ضمن حمله به فلاسفه، معتزله را به باد انتقاد می‌گیرد. سپس در آثار دیگرش، اقتصاد و احیاء و بویژه در مستصفی، مجدداً بر حسب مورد، انتقادات خود را از سر می‌گیرد. غزالی، نظریه علیت و اختیار را رد می‌کند. اما هیچ‌گاه معتزله را به لحاظ نظر ایشان در باب حدوث قرآن و نفی صفات خدا، مرتد نمی‌شمارد. و حال آن‌که حنبلیان، معتزله را مرتد می‌دانند. باید گفت که لبه تیز حملات غزالی بیشتر متوجه آرائی است که معتزله در مورد اصول شرع ابراز داشته‌اند و نه موضوعات مذکور. ایضاً، جنبه سیاسی و اخلاقی عقاید معتزله بیشتر از جنبه فکری و نظری ایشان

مورد حمله و انتقاد غزالی واقع شده است. به نظر غزالی، خط اساسی معتزله آنست که، عقل بشری را منبع فرایض شرعی، فقهی و اخلاقی قرار داده اند. عقل بالنفسه متغیر بوده و خارج از حوزه مشهودات، قضا و تهایش مبهم و ناروشن است. معتزله با قبول عقل به عنوان منبع تکلیف، به نوعی اخلاق طبیعی و حقوق بشری اعتقاد پیدا کرده اند. ولی این نوع اخلاق و حقوق ضمانت معتبری در بر ندارد. چون فقط تکالیفی واجد ضمانت معتبری هستند که از کلام خدا ناشی شده باشند. بشر بدون توسل به آنچه از طریق وحی نازل شده، قادر به ایجاد شرع نیست. بنابراین، بشر را شارع دانستن، در حالی که خدا شارع منحصر بفرد است معادل با قبول نظریه مشبهه بوده و روشن ترین شکل تشبیه بشر به خداست.

نظریه معتزله در باب تکلیف امر بمعروف و نهی از منکر با مسأله بالا مرتبط است و یکی دیگر از موارد انتقاد غزالی می باشد. اشعری در کتاب مقالات، نظریه معتزله را در مورد امر بمعروف از زبان ایشان باین نحو بیان کرده است: «اگر بتوانیم گروه متشکلی ترتیب دهیم و این قدرت را داشته باشیم که رقبای مان را از بین ببریم - به امامان سوگند می خوریم و قیام می کنیم. زمامدار را می کشیم و به زمامداریش پایان می دهیم. مردم را به دور مکتب خودمان یعنی اعتقاد به وحدت خدا و اصل اختیار متحد می-کنیم. و اگر کسی تجری کند، او را می کشیم». شکی نیست نتیجه این گونه برداشت از فریضه امر بمعروف و نهی از منکر، به شورش مسلحانه علیه قدرت حاکم می انجامد و این امر مخالف بارعایت نظم عمومی و منافی با حفظ صلح است و غزالی به این اعتبار که حفظ نظم عمومی و صلح اجتماعی یکی از قواعد اساسی شرع است، با آن مخالف است. بین عدالت و نظم، غزالی نظم را برمیگزیند و در عین حال تذکر اجرای عدالت را به کسی که از آن دور می شود، تکلیف شرعی می داند.

غزالی با وجود انتقادات شدیدی که به معتزله می‌کند، - برای عقل احترام خاصی قائل است. بنظر وی، برای جستن حقیقت، توسل به عقل، بعد از اطاعت از شرع، یکی از تکالیف اولیه آدمی است. به علاوه، برای تبیین متون شرعی، عقل، ضروری‌ترین وسیله بوده و یکی از طرقی است که می‌تواند آدمی را به یقین برساند. خلاصه آن‌که، چه برای علم و چه برای عمل، عقل معیاری است که بی آن، نه کسب علم میسر است و نه انجام عمل. دین از نظر غزالی، ترکیبی است از محتوای وحی و مقولات عقلی. وحی و عقل الزاماً همکار و باور یکدیگرند.

*

باطنیان اعم از اسماعیلیان قاهره و اسماعیلیان الموت، بیش از هر فرقه دیگری مورد حمله غزالی واقع شده‌اند. استمرار و ثباتی که غزالی در این مورد خاص از خود نشان می‌دهد، قابل ملاحظه و توجه است. مسأله باطنیه و بویژه موضوع قبول یا رد توبه زندقه، توجه غزالی را حتی پیش از آن که به سوی بغداد رهسپار شود، به خود جلب کرده است. در بغداد، وی کوشیده تا با منطق جدلی باطنیان را از میدان بدر کند. کتاب مستظهري که بخش اول آن به رد باطنیه تخصیص دارد، از این امر حکایت می‌کند. در کتاب تهافت که علیه فلسفه فارابی و ابن سینا تحریر یافته، غزالی باز باطنیه را فراموش نمی‌کند. زیرا بعقیده او «نظریه باطنیه از نظریه فیلسوفان و شیعیان ترکیب یافته است. اولی جنبه درونی باطنیه را تشکیل می‌دهد و دومی جنبه ظاهری آن را». در دوران عزلت و زاویه نشینی، غزالی به مبارزه علیه باطنیه ادامه می‌دهد و بطوری که در منقذ اشاره می‌کند، علیه باطنیان، چندین ردیه می‌نویسد. باید گفت که بخش‌هایی از کتاب احیاء وقتی

بدرستی فهمیده می‌شوند که به‌مسأله ستیز غزالی با باطنیان سرسخت توجه شود. کتاب منقذ اساساً علیه باطنیان نوشته شده و دو کتاب آخری غزالی یعنی الجام و مستصفی دو سلاح جدیدی هستند که به‌مخزن سلاحهای جدلی ضد باطنی افزوده شده‌اند.

در نظر اول، ضدیت مستمر غزالی با باطنیان عجیب بنظر می‌رسد. چون غزالی در موارد دیگر، گشاده نظری و وسعت نظر خود را بارها به اثبات رسانده است. روی این اصل باید علل و عواملی را که باعث چنین خصوصیتی شده‌اند، کشف کرد. مکتب اسماعیلی، سوای نظرهای افراطی قمرمطیان، بنحوی که روؤسای آن، عرضه می‌کردند و به لحاظ ظرافت و وسعتی که در آراء و عقاید این مکتب وجود داشته، می‌توانسته گروه کثیری از قشرهای روشنفکر را به‌خود جلب و جذب نماید. باوجود جذابیت مکتب اسماعیلی این نکته را باید متذکر شد که در نیمه دوم قرن پنجم هجری، یعنی بعد از انقراض سلسله شیعی آل بویه، خلافت عباسی معرض تهدید مستقیم خلفای فاطمی قرار نداشته است. چون فاطمیان در این دوران سخت گرفتار مشکلات داخلی و بویژه مشکلات مادی و سیاسی و عقیدتی بوده‌اند. مع‌ذلك عوامل دیگری وجود داشته که موجب تحریض غزالی به مبارزه علیه باطنیان مصر و سوریه شده‌اند. از ابتدای قرن پنجم، مبارزه علیه باطنیان برای خلفای عباسی، يك سنت سیاسی تلقی می‌شده. صدور بیانیه‌های سالهای ۴۰۲/۱۰۱۲ و ۴۴۴/۱۰۵۲ و نیز تنظیم رده‌های متعدد بوسیله اهل سنت و اهل اعتزال و بنا بدرخواست خلیفه وقت، از این سیاست سرچشمه گرفته است.

حال اگر فرض کنیم که غزالی قصد ترك مبارزه با باطنیان را داشته می‌بینیم این امر برای کسی که بنا به فرمان خلیفه، کتاب و رساله نوشته و سالهای سال از اصل خلافت و از مشروعیت و حقانیت شخص خلیفه دفاع

کرده، آسان نبوده است. زیرا در این صورت، غزالی می‌بایست به هنگام ترك بغداد بر روی آنچه قبلاً نوشته، یکجا قلم باطل می‌کشید.

از طرف دیگر، سلاطین سلجوقی به فتح سوریه و مصر علاقه نشان می‌دادند. طغرل بیگ يك بار در سال ۱۰۵۵/۴۴۷ و بار دیگر در سال ۱۰۵۹/۴۵۱ به خلیفه قول و وعده داد که باطنیان سوریه و مصر را بر خواهد افکند. ولی چنین بنظر میرسد که قول و وعده طغرل بیشتر بدان خاطر بوده که اشغال بغداد را به گونه‌ای توجیه نماید. وقتی البارسلان به سلطنت و نظام‌الملک به وزارت رسیدند، امید فتح مصر مجدداً زنده شد. در واقع غلبه بر فاطمیان قاهره به تسنن جان و قدرت تازه‌ای می‌بخشید و به خلافت عباسی، جلا و زندگی مجددی می‌داد. اما بطوری که از بیان غزالی در مستظهري استنباط می‌شود، وی شخصاً مدافع جنگ نظامی نبوده است.

نادر است که يك مکتب فکری وقتی به جنگ با مکتب فکری مخالف می‌رود، - در پایان مبارزه، بهمان حالت اولیه خود باز گردد و مکتب فکری مخالف بر روی آن، اثری نگذارد. غزالی پس از مجادلات طولانی و پر حرارت خود با باطنیه، از نظام فکری خصم، اثر برداشت. نمی‌توان گفت که باطنیه بر روی غزالی اثر مستقیم گذاشته، ولی می‌توان گفت مبارزه با باطنیان سبب شد که غزالی به نظام فکری اش توجه و غور بیشتری کند و آن را تعمیم و توسعه دهد.

غزالی با تمام پیوستگی‌های عمیقی که به تسنن و در داخل تسنن به مکتب اشعری داشته، در صدد برآمده تا در مقابل مکتب دشمن نوعی مکتب «باطنی‌ی سنی» بیافریند و بدین ترتیب، شریعت خواهی و سنت‌گری را با تأویل و باطنی‌گری آشتی دهد. اصول عقاید سنت را بطرف فلسفی نظام‌بندی کند که خود این امر موجب دشمنی اهل حدیث با غزالی شده است.

یکی از جهاتی که موجب چنین حدسی می‌شود، توجه عمیق غزالی به منابع فلسفی است. روزی باید این منابع را بطور منظم دسته‌بندی کرد و تأثیرشان را بر روی طرز تفکر غزالی معین ساخت. غزالی به‌وجه کامل، آثار کسانی را که فرقه‌شناسان اسلامی، - فلاسفه - می‌نامند، می‌شناسد. وی نه تنها با افکار فارابی و ابن‌سینا آشنایی کامل دارد بلکه آثار طبیب فیلسوف، ابوبکر رازی، کتب مسکویه و از همه مهمتر، رسائل اخوان الصفاء را که بعضی از مؤلفین آنها، پیوستگی‌های اسماعیلی داشته‌اند، عمیقاً می‌شناسد. از این جهت، دریافت بسیاری از ابعاد فکری غزالی مستلزم توجه دقیق به‌پدیده باطنی است. جنبه استعاری طرز تفکر غزالی، ذهنیت‌اش و نیز حتی خواست مستمر او مبنی بر جنگ با «تشکیک» رنگ اسماعیلی دارند. مگر نه آنست که دعاة اسماعیلی برای جلب مردم، ابتدا بذر شك و تردید عقیدتی در دلها می‌فشاندند؟ بالاتر از این، اصولاً هدف غزالی، یعنی تحقق وحدت امت در پیرامون بنیان‌گذار آن محمد آخرین پیغمبر ناطق و شارع عکس العمل نظریه امامت باطنی است. امامی که معصوم است و نواده پیغمبر است.

*

تجزیه و تحلیل وضعیت سیاسی عصر غزالی، یکی دیگر از عواملی است که فهم نظام فکری او را آسان می‌سازد. غزالی با سفرهایی که به عراق، شام، حجاز، عربستان و نیز به مراکز عمده دیگر نظیر خراسان شرقی و بخصوص طوس و نیشابور کرده، توانسته از نزدیک اوضاع و احوال سیاسی زمان خود را مطالعه کند. از سوی دیگر، این کلامی و فقیه در مقام مشاور نظام الملك و سپس در دوران اقامتش در بغداد در مقام مشاور دو خلیفه عباسی، تعهد کامل سیاسی پیدا کرده است. سیاست زمان او تابع سه عامل بوده است:

عامل اول، وجود خلافت سنی در بغداد است. در این زمان خلافت در دست آل عباس قرار دارد. غزالی، خلافت خلفای راشدین را به ترتیبی که واقعیت پیدا کرده، قبول دارد و در عین پذیرش خلافت امویان، از رویه خلفای سلسله اموی، انتقاد می کند. اگر در کتاب مستظهري، دفاع مستظهر را به عهده می گیرد، در عوض عباسیان را شایسته گان منحصر بفرد نمی داند. زیرا نسب قریشی به عباسیان منحصر نیست.

غزالی، هیچ گاه نظریه عباسیان را مبنی بر آن که خلافت بطور مستقیم از محمد به عمویش عباس انتقال پیدا کرده و سپس به اخلاف او رسیده، قبول نکرده است. اگر مشروعیت خلافت عباسی را می پذیرد، از يك طرف بخاطر رعایت و حفظ نظم عمومی است و از طرف دیگر بسبب آنست که این خلافت شرایطی را که شرع برای این اصل تعیین کرده، حائز شده است.

بطوری که غزالی در مستظهري اشاره می کند، خلافت عباسی در طول تاریخ با مشکلات عظیم و حریفان سرسخت و قدرتمندی روبرو شده است. با تجربه از حوادث، خلیفه قادر می گشت تا لااقل بخشی از قدرت از دست رفته را باز بدست آورد و اصل مشروعیت و حاکمیت اش را به همگان بقبولاند. قائم و دو جانشین او، سیاست قادر را تعقیب می کنند و بسان او می خواهند، خلافت و تسنن را تنگاتنگ بهم وصل کنند. عباسیان با اتخاذ چنین سیاستی گرچه نتوانستند قدرت از دست رفته را بکف باز آرند، ولی توانستند سلسله عباسی را از خطر سقوط نجات دهند. ماوردی، عالم شافعی مذهب، با نظریه ای که در باب مشروعیت خلافت وضع کرد، به عباسیان گوش زد کرد که

برای حفظ خلافت باید با قدرتمندان زمانه، از در سازش در آیند؛
 عامل دوم، ظهور ترکان سلجوقی و بقدرت رسیدن آنانست.
 سلجوقیان در سال ۴۴۷/۱۰۵۵ بغداد را فتح می کنند و پس از آن که
 در عصر الب ارسلان و ملکشاه که بانیمه اول حیات غزالی مصادفت،
 به اوج و اعتلاء می رسند. پس از مرگ ملکشاه و بروز اختلافات
 داخلی، سیر انحطاط و سقوط در پیش می گیرند. ظهور سلاجقه، مسأله
 جدیدی را پیش می آورد. این بار می بایست بین قدرت خلافت که
 ضامن تسنن است و قدرت سلطنت هم آهنگی و همکاری ایجاد کرد.
 واقع بینی غزالی بیشتر از آنست که با وجود وفاداری اش به خلافت،
 قدرت عملی سلجوقیان را نادیده بگیرد؛

عامل سوم، وجود دولت فاطمی در قاهره است. فاطمیان با اندازه
 سلجوقیان قدرت نداشتند و اختلافات داخلی شان، موجب ضعف و
 ناتوانی شان شده بود. ولی در عوض از قدرت تبلیغاتی وسیعی بر-
 خوردار بودند. دعاة اسماعیلی دارای تشکیلات و سازمان منظم بودند
 و مکتب فکری مدونی عرضه می کردند. بعلاوه به لحاظ انتسابی که
 با اهل بیت داشتند، از حیثیت و آبروی فوق العاده ای برخوردار
 بودند.

خطر فعالیت های تبلیغاتی فاطمیان از این جهت بیشتر احساس می شد
 که درست در هنگامی که خلافت عباسی می خواست از نفاق آخرین
 امرای آل بویه استفاده کند و به تقویت خود بپردازد - سلجوقیان که به
 تسنن گرائیده و حتی برخلافه حکومت می کردند از کمک به خلافت
 باز ایستادند و کمک سریعی نکردند.

در این اوضاع و احوال، اسماعیلیان بخوبی می‌توانستند از جهالت انبوه کثیر قبایل ترك و ترکمن که نیروی عمده سلجوقی را تشکیل می‌دادند، استفاده کنند و سلجوقیان را به مذهب خود فرا خوانند. از این جاست که می‌توان دریافت تاچه اندازه، اسماعیلیان برای تسنن و خلافت عباسی، خطرناک جلوه می‌کرده‌اند. غزالی بکرات در مستظهري و در احیاء خطر اسماعیلیان را گوش‌زد می‌کند.



گرچه در بعضی موارد، غزالی حمایت دولت را از دین لازم می‌داند، - اما در مورد تحقق وحدت امت بدور شخصیت پیغمبر ویکی کردن امتی که عمیقاً متفروق و پراکنده بود، توسل به قوه قهریه را پیشنهاد نمی‌کند. اصل، تسلیم به اسلام نیست، بلکه قبول آنست. بعلاوه، خلفاء قدرت و صلابت پیغمبر را ندارند که بتوانند پیروزیهای جنگی بدست آورند. ترکان که قدرت دارند، ایمان و عقیده دینی ندارند. بدون ایمان و عقیده، جنگ، غارت‌گری و چپاول‌گری محض است. بنابراین حال که خلفاء قدرت نظامی ندارند، باید به قدرت علمی متوسل شد و رهبران و مردم عادی را از لحاظ دینی و عقیدتی تربیت کرد و ساخت.

کسب و اشاعه علم دو فریضه اولیه آدمی در برابر خداست. منظور غزالی از «علم» علوم عقلی از قبیل ریاضیات، نجوم، علوم طبیعی و طب نیست. بلکه علوم دینی نظیر علم حدیث، تفسیر، فقه، کلام و «علوم قلبی» است. طبیعتاً مقام علوم عقلی محفوظ است ولی در مقایسه با علوم دینی، علوم طبیعی در درجه بعدی قرار دارند. و باید همان طـور که ثقل در برابر نهی سر تسلیم فرو می‌آورد، - علوم طبیعی نیز تسلیم علوم دینی شوند.

در طبقه بندی علوم دینی، کلام در درجه اول، علم وجود (بعبارت دیگر فلسفه) در درجه دوم، فقه یا علم عملی چه فردی و چه اجتماعی در درجه سوم و بالاخره «علم قلب» یا علم اخلاقی که از حسن بصری به ارث رسیده و با طریقت تصوف اختلاف دارد، در مرتبه چهارم گرفته اند.

فلسفه در حاشیه واقع شده و توسل به آن در مواردی مجاز است که با علوم شرعی محض مغایرت نداشته باشد. با وجود این، فرقه شناس زیرکی مثل ابن تیمیه به غزالی سرزنش می کند که او از گذرگاه فلسفه «رنگ فلسفی» بر خود گرفته است. مع هذا، ابن تیمیه، غزالی را جزو فلاسفه نمی داند. فقط او را به انعطاف و تمایل فلسفی متهم می کند.

حقیقت آنست که غزالی قبل از هر چیز، يك كلامی اشعری، يك فقیه شافعی و مثل محاسبی، مجتهد، سهل تستری، ابوطالب مکی و سالمیه، يك صوفی شریعت خواه باقی مانده است. به فلسفه و عرفان، غزالی فقط بر سبیل مجاز توجه داشته و در عین حال، استقلال فکر و عمل خود را حفظ کرده است. می توان گفت که در این طریق، غزالی، فلسفه و عرفان را فقط بر روی شخص خود امتحان کرده است. گوئی که وی می خواهد به خود و به دیگران اثبات کند که قبول کلام و فقه با تجزیه و تحلیل های نظری مبیانت ندارد و بهر حال خداست که از دل آدم باخبر است و قضاوت نهائی با اوست.

بدین ترتیب، دین به دو بخش منقسم می شود: بخش ظاهری و یا به عبارت بهتر بخش اجتماعی که عبارتست از قبول حقایق اصلی ایمان و یقین به آنها. تصدیق و طیفه تمامی مسلمین است. بخش دوم، بخش شخصی و باطنی است و در واقع از ابهاماتی که در دین وجود دارد ناشی می شود. بخشی است که هر کسی بطور آزادانه حق دارد از «فتوای قلبی» خود پیروی

کند و درصدد تحمیل آن بردیگری بر نیاید.

هم چنان که در پیش گفتیم، جنبه استعاری و ذهنی نظام فکری غزالی، غیر قابل انکار است. اما نادیده انگاشتن شریعت خواهی غزالی ودقت مستمر و دقیقی که در رعایت موازین شرعی بکار برده، خطا و اشتباه است.

از رویه غزالی يك سلسله نتایج ناشی می شود که ما فقط به شرح دوتای آن اکتفا می کنیم: اعضای امت که بسوی قبله واجد نماز می گزارند و از ابهامات شرع آگاهند و می دانند که شارع در ایجاد این ابهامات تعمد داشته است، به گذشت و اغماض متقابل و برادرانه فرا خوانده می شوند. زیرا مؤمنی که نمی تواند از روی اخلاص نسبت به حقیقت ایمان خود، قضاوت معتبری بنماید نباید خود را قاضی سخت گیر مؤمن دیگر قرار دهد. خدا و فقط خداست که از اسرار قلوب باخبر است و خداوند به کسانی که از روی خلوص و با نیت پاک در جست و جوی حقیقت برآمده اند حتی اگر دسترسی بدان پیدا نکرده باشند پاداش و جزای نیکومی دهد. - نتیجه دوم آن که، چون امت باید در صلح و تعادل بسربرد و وجود عقاید و آراء مختلف و نسبی يك واقعیت عینی است، بنابراین هریک از اعضای جامعه باید تا حد امکان سعی کند تا در بخش نظر و در بخش عمل به یقین کامل برسد.

غزالی در عطش وصول به یقین می سوزد - برای درك حالت و سیر فکری او، باید عطشان و تشنه بود تا بتوان فکر را «چشید». غزالی بر آن نیست نشان دهد که یقین ملموس و عقلی، مثل یقین ایمانی، دارای خصیصه ذهنیت است و حاصل ذهنیت اجباراً شك است. بعکس غزالی می خواهد نشان دهد ایمان، که محتوای آن را قرآن و سنت تعیین کرده اند - به گونه ای که مردم عادی می فهمند، - بطوری که متکلمان روشنفکر

قالب‌بندی می‌کنند مثل مقولات عقلی، قابل تجزیه و تحلیل عقلی هستند و در این زمینه، به همان یقینی می‌توان رسید که در زمینه عقلیات ملموس و مشهود. همان قسم تصدیق باطنی که برای معرفت بر ادراکات و حواس خارجی لازمست، برای حواس باطنی و معارفی که بوسیلهٔ تواتر رسیده‌اند، معتبر است و تواتر مؤید اصالت قرآنست.

بدین ترتیب، روشن می‌شود سعی غزالی بر آنست که حقانیت و برتری دین اسلام را بر سایر ادیان و در داخل اسلام، بمناسبت دفاع از شرع-حقانیت و برتری مکتب اشعری و مذهب شافعی و طریقت باطنی (قلبی) را به اثبات رساند.



توجه غزالی به امر «سیاست» یا هنر کردار، حاصل اهمیت فوق-العاده‌ایست که او برای «عمل» فائلتست. در نظر غزالی، سیاست مثل کلام، علوم اخروی، اخلاق و فقه بخش مستقلی را تشکیل نمی‌دهد بلکه جزء لاینفک جزای بخشهای دیگر است. سیاست، هنر کردار فردی و اجتماعی است. سیاست كمك بدیگران است در هدایت اجتماعی خود و در هدایت اجتماع طبق قواعد شرع. سیاست در درجهٔ اول، شناخت شرع است. و در درجهٔ بعدی، هنر تطبیق شرع با واقعیات تازهٔ زندگی است.

عارف و صوفی، وقتی گوشه‌نشینی و انزوا اختیار می‌کنند، در غرور فکری خویشتن فرو نمی‌روند. بلکه همواره به نظام جامعه اندیشه می‌کنند. در حقیقت، بدلیل وجود پیامبران، اولیاء و صدیقین و عدول است که خداوند آدمی را به خلافت خویش بر روی زمین تعیین کرده است.

برای اصلاح جامعه، نقطهٔ حرکت آنست که افراد از روی علم و

آگاهی، برانجام توبه و بازگشت به حق، اراده کنند. اصلاح سیاسی، اصلاح اخلاقی است. هیچ اصلاحی بدون اصلاح فردی ممکن نیست. خدا قبل از آن که پیغمبر را مأمور اصلاح دیگران کند، - خود او را از طریق قرآن اصلاح کرد. هر کس بخواهد دیگری را اصلاح کند، باید قبلاً خود را اصلاح کرده باشد.

اصلاح خود، یعنی معرفت یافتن به خدا، بگونه‌ای که خدا خواسته است او را بشناسند. معرفت به خدا، گرچه برای همگان از نظر فکری و اجتماعی یکسان نیست اما جوهر و ذات معرفت یکی است. اصلاح خود یعنی اطاعت خدا، رعایت شرع خدا از طریق انجام تکالیف عدالت و احسان، از راه محبت به پیامبران و به شرع، به اولیاء و همگی مخلوقات خدا. معنای اطاعت خدا در کسب معاش، رعایت حقوق دیگری است. در زمینه قواعد معاملات و قراردادهای خصوصی، غزالی بسیار سخت گیر است. این سخت گیری درست نقطه مقابل نظریه اش در مورد نظام مالیاتی دولت قرار گرفته است. وی در عین آن که این نظام را خود سرانه تلقی کرده و از آن انتقاد می کند، ولی آن را به ملاحظه حفظ صلح اجتماعی می پذیرد. غزالی برای تعیین قواعد معاملات، ابتداء معاملات حلال را تعریف می کند و بقیه معاملات را که خارج از این تعریف قرار بگیرند، حرام می داند. در واقع، وی با این شیوه، خواسته است تا آن جا که ممکنست، معاملات حرام را محدود و مضیق سازد. چون در این مورد، وی درست در جهت عکس رویه معمول سهولت و اغماض را در پیش گرفته است. در غیر این صورت، غزالی می بایست مثل سایرین، ابتداء تعریف معاملات حرام را به دست می داد و سپس معاملات عرفی و هر نوع معاملات دیگری را که شامل این تعریف نباشند حرام اعلام می کرد.

غزالی در زمینه معاملات، به دو حرمت بزرگ شرعی معترف است: ربا و غرر. ربا در معاملات شامل بعضی از اموال شده و در معاوضات تنها وقتی مجاز است که عوضین از نظر قیمت باهم دقیقاً معادل باشند. غرر، شامل غبن و ابهام در مورد معامله است. از بین این دو حرام، غزالی غرر را خطر-ناکتر می‌داند. تا آن جا که برای جای دادن ربا در طبقه گناهان کبیره، تردید می‌کند. چون در ربا، تراضی طرفین تحقق پیدا کرده ولی در باره غرر چنین نیست.

غزالی قبول می‌کند که غبن در جمیع معاملات وجود دارد. زیرا پایه معاملات بر سود جوئی قرار گرفته و لازمه سود جوئی کم و بیش تقابن است. روی این اصل، غزالی، معاوضات را بر قراردادهای شرکت ترجیح می‌دهد. چون در اولی کمتر از دومی غرر وجود دارد. برخلاف سایر متکلمان نظیر ماوردی که احتکار و پول بد را بشدت محکوم می‌کنند، غزالی در محکوم کردن این دو، شدتی به خرج نمی‌دهد. شاید دلیل این نرمش آن باشد که در عصر او، دولت عامل احتکار و رواج دادن پول بد بوده و یا این که اشخاصی با همسدستی دولت ایسن کار را می‌کرده‌اند.

*

به نظر غزالی، سنت و عقل هر دو، وجود اختلاف نظر سیاسی و وجود يك دولت قوی و مطاع را برای امت ضرور دانسته‌اند. طبق شرع باید از خدا، پیغمبر و اولوالامر اطاعت نمود. غزالی از برهم خوردن صلح اجتماعی و بروز فتنه که به جنگ، اغتشاش، فساد و هرج و مرج منتهی می‌شود، سخت بیمناکست. و این هراس بر نظریه سیاسی اش اثر قابل توجهی

گذاشته است. بطوری که وی حتی از ورود به بحث در مسأله مشروعیت قیام مسلحانه خودداری می کند. مع هذا با وجود وفاداری به دولت و علی رغم تکیه بر قدرت او، غزالی حق انتقاد و اعتراض به دولت را منکر نمی شود. مشروط بر آن که اعتراض و انتقاد، به نظم عمومی و صلح اجتماعی خللی وارد نیاورد.

هر چند جمیع مؤمنان در نظر خداوند برابرند، اما جامعه ای که غزالی در نظر دارد، جامعه ایست که به طبقات و قشرهای مختلف تقسیم شده است. دو طبقه بزرگ در صدر جامعه قرار گرفته اند: امراء و علمای شرع. منظور از امراء، در درجه اول خلیفه است که بمناسبت منصبش، مقام اول را اشغال می کند. بعد از او سلاطین و امراء و بطور کلی تمام کسانی که قدرت را در دست دارند، جای می گیرند. اصطلاح علمای شرع، همه کسانی را دربر می گیرد که به علوم دینی اشتغال دارند اعم از متکلمین، محدثین، و عاظم، فقها، عارفین و هر کس که صاحب فتواست. در میان طبقات دیگر، غزالی مکان خاصی به اهل تجارت اختصاص می دهد. چون تجارت برای زندگی امت ضروری است. آتش فراموش نشده و غزالی آن را را برای دفاع جامعه لازم می داند ولی در عین حال، ضمن اشاراتی که می کند از بی انضباطی، روحیه غارتگری و فقدان تربیت اخلاقی و دینی آرتشیان، هراسناک بنظر می رسد. فلاح و صنعت برای اجتماع ضروری است. از این نظر از دهقانان و صنعت گران شهری با احترام یاد می کند. به عقیده غزالی، دو طبقه اخیر را نباید با دادن تعلیمات وسیع دینی و فکری از شغل و حرفه شان بازداشت.

غزالی به مسأله نحوه تحصیل قدرت توجه بسیار کمی مبذول می دارد. درهمه حال خالق عالمیان است که قدرت را بهر کس اراده فرماید،

عطاء می‌کند. به پیغمبر، نبوت و سلطنت می‌بخشد، خلیفه را از طریق نص یا انتخاب، به خلافت می‌رساند و ملک را به فاتح آن تفویض می‌کند. بنابراین نظم سیاسی بعد از نظم اجتماعی لازم‌الرعایه است. نتیجه عملی این موضوع آنست که چون خلافت فعلاً در دست بنو عباس است و مشروعیت اینان بر طبق حدیث «الائمة من القریش» مقرون به صحت است، لهذا نباید حقانیت عباسیان را مورد ایراد و اعتراض قرار داد. در عین حال غزالی قدرت عملی ترکان سلجوقی را نادیده نمی‌گیرد. عقل حکم می‌کند که خلیفه و سلطان بایکدی بگرسازش کنند تا از تکرار حادثه غم‌انگیز اختلاف علی صاحب مشروعیت و معاویه صاحب قدرت، جلوگیری بعمل آید. از این جهت، غزالی می‌کوشد تا از تلفیق خلافت و سلطنت، نظام سیاسی مختلطی بوجود آورد. نظامی که نظام اعلی و دلخواه نیست، اما این حسن را دارد که آرامش مسلمین و منافع طرفین را تأمین می‌کند. خلیفه، نمایندگی سلطان را می‌پذیرد و سلطان قدرت لازم را به او تفویض می‌کند. وظیفه خلیفه حفاظت رسمی شرع و ضمانت بقای آنست. در این جا به وظیفه خطیر علماء اشاره می‌کند. اینان باید در نهایت استقلال، تکالیف و وظایف خلافت و سلطنت را به خلیفه و سلطان یادآور شوند، فساد سلاطین نتیجه فساد علمای شرع است. و فساد مردم، نتیجه فساد سلاطین.

این که قدرت از کجا و به چه وسیله به صاحب قدرت، اعم از خلیفه و سلطان رسیده است مسأله زیادمهمی نیست. لیاقت صاحب قدرت و نحوه اجرای آن، طریقه تحصیل قدرت را موجه می‌کند. هدف دولت، کوشش در راه تأمین سعادت و رستگاری افراد بوده، تبعیت از فرمان خدا، ضامن سعادت و رستگاری است. اولین وظیفه دولت تأمین امنیت و صلح اجتماعی است. امنیت و صلح اجتماعی لازمه تهیه توشه آخرت است و توشه آخرت

با کوشش شخصی و از راه رسیدن به معرفت خدا و اطاعت او فراهم می‌شود. با وجود آن که کوشش شخصی شرط اساسی است ولی دولت نیز وظیفه دارد که با نظارت دقیق در اجرای قواعد شرعی و آشنا کردن مردم بآیین، آنان را در راه وصول به سعادت و رستگاری کمک و مساعدت کند.

نظام سیاسی وقتی ثابت و پایدار می‌ماند که علمای شرع با داشتن صلاحیت علمی و اخلاقی کافی بتوانند در کمال آزادی فکری و بسا استفاده از کمک و حمایت دولت به تعلیم و تربیت عمومی بپردازند. در این تعلیم، کلامی و فقه و وواعظ و صوفی، همگی شرکت دارند.

مدینه فاضله‌ای که غزالی بما معرفی می‌کند از بسیاری جهات به مدینه فاضله فارابی و خیلی بیشتر از آن به مدینه فاضله اخوان الصفاء شباهت دارد، انسان مختار و آزاد است. وی باید با جهد خویش که به آن، یاری خدا نیز از طریق وحی و عقل افزوده می‌شود، مدینه فاضله خود را بنا کند. مدینه‌ای که در عین تفاوت‌ها و طبقه بندیها، متحد و یگانه است. و اتحادش سرمشق و نمونه است.

جامعه فاضله باید مثل وجود، واحد و یکی باشد و اعضایش درجه‌هایی که خدا برای آنان معین کرده، تحت ریاست رئیس واحد و با رعایت شرع به وظایفی که خداوند به آنان محول کرده عمل کند.

جامعه اسلامی، ابتدا رئیس خود را در شخص پیغمبر یافته است. پیغمبر نه تنها وظیفه ابلاغ وحی را به عهده داشته، بلکه رئیس و مرشد جامعه نیز بوده است. از زمان رحلت پیغمبر، مسلمین، خلفا، و سلاطین و امرای بسیاری بر خود دیده‌اند. اینان بدون کمک علمای شرع نمی‌توانند از عهده وظایف محوله بر آیند. وظیفه اصلی صاحبان قدرت، اجرای شرع از لحاظ

اجتماعی است. تکلیف علماء، تبلیغ و انتشار و توضیح شرع است تا این که اصول شرع در بونه فراموشی و دامن غفلت نیفتند.

مدینه فاضله بالنفسه هدف نیست. هدف مدینه فاضله، رهبری و هدایت اعضایش بسوی سعادت و رستگاری اخرویست. بشر، خارج از دین و اجتماع نمی تواند به شکوفایی کامل برسد، سیاست که هدف را معین می کند، وسایل وصول به آن را نیز نشان می دهد. در جامعه ای که افراد در فکر اصلاح خود و دیگری هستند، اعضاء آن، می توانند یکدیگر را برادرانه به خیر و مصلحت فرا خوانند. و این امر مستلزم آنست که افراد اعتقادات و قواعد اجتماعی مشترکی را قبول کنند و لازمه پذیرش اینها، آنست که اعتقادات و قواعد مورد بحث، به حد کافی نرم و انعطاف پذیر باشند تا بتوانند از بروز اختلافات و برخورد های فردی جلوگیری کنند. در نقطه مقابل مدینه فاضله، جوامع فاسد و منحط قرار دارند. سعادت از نظر این جوامع در تحصیل مال و کسب هر چه بیشتر قدرت خلاصه می شود. چنین مفهومی از سعادت، مفهوم غلطی است.

*

در این که غزالی در ساختن مدینه فاضله شکست خورده، شکی نیست. غزالی شکست خورده، زیرا نمونه مدینه فاضله را به خلفائی عرضه می کرده که بیشتر در صدد نجات خود بوده اند تا انجام اصلاحات. غزالی شکست خورده، زیرا نمونه مدینه فاضله را به امرای سلجوقی ارائه می داده و حال آن که قصد اینان از شناسایی رسمی مقام خلافت، بیشتر توجیه فتوحاتشان بوده تا کوشش برای استقرار شرع. با همه اینها، خواست اصلاح طلبانه غزالی، چه اصلاح دینی و چه اصلاح سیاسی، که يك عمر از آن دفاع کرد،

بی‌فردا نماند. پس از او، جنبش عظیمی در عالم تسنن بوجود آمد و علمای شرع در برابر صاحبان قدرت نفوذ و قدرت فراوانی کسب کردند. نظریات غزالی به گسترش این جنبش و به استقرار تسنن کمک زیادی نمودند.

تاریخ «تأثیر و نفوذ غزالی» نانوشته مانده است. ولی او که در مقابل حریفان سرسخت، یاران شیدایی داشته، در روزگار ما زنده و جاوید است. زیرا مسائلی که فکر و توجه غزالی را به خود مشغول داشته‌اند، بطور شگفتی در عصر ما فعالیت و حالیت دارند. و هم چنان بی‌جواب و بی‌راه حل باقی مانده‌اند.

پایان

فهرست اعلام و اسامی*

ابوالقاسم دبوسی ← دبوسی	آف سنقر (نرکی) ۸۲-۷۶-۶۰
ابوالقاسم فورانی ← فورانی	آل بویه ۱۵-۴۳-۴۲-۶۲-۷۰-۳۷۴-
ابوالقاسم قشیری ← قشیری	۵۳۸
ابوالمحاسن سعدالملک ← سعدالملک	آل عباس ۵۲۱
ابوالمحاسن بن رضا ۴۰ (۲)	آل نظام الملک ۲۱۳
ابوالمظفر خجندی ← خجندی	اباحیه ۴۶۸-۱۱۰
ابوالمعالی جوینی ← جوینی	ابراهیم (پیامبر) ۴۳۷-۲۳۰-۱۴۸
ابوالمعالی هبةالله بن محمد، طلب ← مطلب	ابواسحق ابراهیم خواص ۴۸۱-۴۸۰
ابوالهذیل علاف ← علاف	ابواسحق شیرازی ← شیرازی
ابوبکر (خلیفه) ۱۶۵ (۲)-۲۲۱-۲۳۱ (۲)-	ابوالحسن اشعری ← اشعری
۲۵۵	[ابوالحسن] ابوعبدالله بن جرده ← ابن جرده
ابوبکر ۳۰۶-۳۶۵-۳۶۶ (۳)-۳۶۷-	ابوالحسین بصری ← بصری
۳۶۹ (۳)-۳۷۶ (۲)-۳۷۷ (۳)-	ابوالعباس احمد ← مستظهر
۳۷۸ (۳)-۴۱۰-۴۵۰-۴۸۵-۵۰۸-	ابوالفرج شیبی (قاضی) ۱۵۹
۵۱۹-۵۲۲	ابوالفضل جعفر ۷۷ (۳)
ابوبکر اصم ۳۴۸ (۲)	ابوالقاسم الافضل ۸۵
ابوبکر باقلانی ← باقلانی	ابوالقاسم اسماعیلی ← اسماعیلی (ای نصر)

* ← رجوع شود به

ابوبکر بیهقی ← بیهقی

ابوبکر شاشی ← شاشی

ابوبکر عربی ← عربی

ابوحازم ۴۰۳-۴۰۴

ابوحلمان دمشقی ← دمشقی

ابوحنیفه ۲۸-۳۲-۶۳-۹۰-۱۱۴-۲۲۴-

۲۲۶-۲۳۲-۳۶۶-۴۲۰-۵۰۰-۵۰۱

۵۲۵

ابوحیان نوحیدی ← نوحیدی ۹۵

ابو خطاب کلوذانی ← کلوذانی

ابوداود سجستانی ← سجستانی

ابودلف سرحان دیلمی ← دیلمی

ابوذر ۱۳۸

ابوسعبدین سمحایهودی ← یهودی

ابوسعبد متولی ← متولی

ابوسعبد نیشابوری ← نیشابوری

ابوسعبد جنبی ← جنبی

ابوسعبد خدری ← خدری

ابوسعبد صوفی ← صوفی

ابوسعبد مصطفوی ← مصطفوی

ابوسعبد نیشابوری ← نیشابوری

ابوسعبد هروی ← هروی

ابوشجاع رودزاوری ← رودزاوری

ابوطالب مکی ← مکی

ابوطیب طبری ← طبری

ابوعبدالله حسین بن علی طبری ← طبری

ابوعبدالله دامغانی ← دامغانی

ابوعلاء صاعد بن محمد حنفی ← حنفی

ابوفر ج شیرازی ← شیرازی

ابومحمد تمیمی ← تمیمی

ابومحمد شیرازی (یافامی) ← شیرازی

یافامی

ابومنصور بغدادی ← بغدادی

ابومحمد ابن مهندی ← ابن مهندی

ابویمائی (قاضی) ۵۳۵۰

ابن ابق (امیر یوسف) ۸۷ (۳)

ابن بطه ۲۱۹-۲۳۰ (۲) ۳۵۹-۵۰۶ (۱)

۵۳۵

ابن تیمیه ۲۳ (۲) ۹۵-۱۰۲-۳۵۲ (۳)

۳۶۰-۴۲۰ (۱)

ابن جرّده [ابوالحسن] ابوعبدالله ۶۶ (۲)

ابن جریر (سلیمان) ۳۶۷

ابن جوزی ۱۸۹

ابن جھیر طراد [بن محمد] زینبی نقیب النقا

۵۲-۵۳

ابن رسول ۷۰

ابن زاغونی حنبلی ۱۸۹ (۲)

ابن سینا ۱۹-۹۴ (۳) ۹۵-۹۸-۱۹۶ (۲)

۳۱۵-۵۳۷-۵۴۰ (۲)

ابن حیدره ۵۸

ابن حنبل ← احمد بن حنبل ۵۳۵ (۲)

ابن خلکان ۲۸

ابن صباح ← حسن صباح

ابن صباغ (ابونصر) ۳۶-۵۲

- ابن عباد ۲۱۲ (۲)
 ابن عباس ۳۲۰
 ابن عساكر ۳۰ (۲)
 ابن عطاشی (احمد بن عبدالملك) ۱۹۰-۱۹۱
 ابن عقيل ۶۲ (۷) ۶۹-۷۱ (۲) ۷۲-
 ۷۵-۷۶-۸۵-۱۵۵-۱۵۷ (۲) ۱۵۹-
 ابن علان يهودی ۳۹
 ابن عماد ۳۰
 ابن قشیری (ابونصر) ۶۵ (۹) ۶۶ (۲) -
 ۶۷ (۳) ۶۸ (۲) ۶۹ (۲) ۷۰-
 ابن کثیر ۵۲
 ابن مزنی (اسماعيل) ۸۹ (۲) ۹۰-
 ابن مسلمه ۱۸ (۲) ۳۹-۴۲-۴۵ (۲) -
 ۴۶ (۳) ۴۷ (۳) ۴۹-
 ابن مسعود ۳۲۰-۳۹۱
 ابن موصلايا (ی مسیحی) ۵۶
 ابن مهتدی (ابومحمد) ۱۵۲
 ابن ولید ۳۲-۶۴ (۲)
 ابونصر ابن قشیری ← ابن قشیری
 ابونصر بن صباغ ← ابن صباغ ۳۶-۵۲
 ابونصر شاپور بن اردشیر ← شاپور بن اردشیر
 ابونعیم اصفهانی ← اصفهانی
 ابوموسی اشعری ۴۰۴
 ابوهریره ۴۲۵
 ابویعلی ۱۸-۴۶ (۱) ۶۹-۷۰
 ابی نصر اسماعیلی ← ابوالقاسم اسماعیلی
 اتابك العساكر ← نظام الملك
 اتابك طغتكین ۱۵۶-۱۸۸ (۲) ۱۹۲-
 اتابك حمادالدین ← حمادالدین ۶۰
 اتسز ۵۸ (۷) ۵۹ (۲)
 احمد (فرزند مستنصر) ۸۶ (۳)
 احمد بن حنبل ۱۳-۱۴ (۳) ۳۴-۶۸-۱۱۲-
 ۱۳۲-۳۰۸ (۲) ۳۱۲-۳۱۹-۴۱۰-
 ۲۶۷-۴۶۸-۴۸۹-۵۰۴ (۲) ۵۰۵-
 (۳) ۵۰۹ (۲)
 احمد بن محمد ابوالفتوح ۱۵۰ (۱)
 احمد بن محمد راذکانی ← راذکانی
 اخوان الصفا ۲۹۸-۳۱۲-۳۱۵-۳۲۴-۵۵۰
 ارمنه ۶۱
 ارسطاطاليس (ارسطو) ۲۱۳-۳۹۵-۴۶۶
 اسکندرانی-۶۹
 اسماعیل بن مزنی ← ابن مزنی
 اسماعیلی، ابی نصر ابوالقاسم ۲۸
 اشعره ۱۰۲-۱۱۷-۱۱۹-۱۶۴
 اشعری، ابوالحسن ۱۴-۳۰-۳۵-۳۱۹-
 ۳۲۷ (۵) ۵۰۶ (۴)
 اسماعیلی (فرقه) ۳۴-۵۷ (۲) ۶۱-۸۴
 ۱۵۹-۱۹۴-۱۹۷-۲۹۷-۲۹۸-
 ۳۲۳-۵۰۲
 اسماعیلیان ۱۵-۷۸ (۲) ۸۶-۱۹۱-
 ۲۹۷-۲۹۸-۳۲۳-۵۰۲-۵۳۷-۵۴۲-
 ۵۴۳
 اسماعیلیه ۶۱ (۳) ۱۱۰-۱۱۵-۲۹۸ (۲)
 ۳۱۲-۳۶۰-۳۶۲-۳۶۳-۳۶۵-۳۸۷
 اشعری (مسلك) ۱۴ (۲) ۲۸-۳۰-۳۱-

الیاس ۵۸	۳۳-۳۲ (۳) ۳۵-۳۶-۴۱-۶۵
امام الحرمین ← جوینی	۳) ۶۷-۶۹-۷۵ (۲) ۹۷-۱۰۲
امام شافعی ← شافعی	۱۶۲-۲۱۵-۵۳۵
امام قائم صاحب الزمان ۵۲۴	اشعری (مکتب) ۳۱۵-۳۴۷ (۲) ۳۲۸
امامی (فرقه) ۴۳-۴۵-۱۰۹-۱۸۸	($\frac{1}{1}$) ۳۶۲-۳۶۶-۴۶۸ (۲) -
امامیه (فرقه) ۱۲-۳۵-۴۲-۷۰-۹۴	۲۶۹-۵۰۶ (۲) ۵۰۸-۵۳۹
امامیه (فرقه) ۲۹۸ (۲) ۳۶۰-۳۶۲-۳۶۳	اشعریان ۶۷-۶۸ (۲) ۶۹-۳۷۹-۴۶۹
۳۶۵-۳۸۷-۵۰۵-۵۰۹	اشعریه (فرقه) ۳۰-۳۱-۳۵ (۲) ۶۳
اموی (سلسله) ۲۰۴ (۲) ۴۰۵	اصحاب الاهواء ۱۶ (۲) ۵۰۷-۵۰۹
امویان ۱۱-۳۵۴-۳۶۰-۳۶۸-۴۰۴	اصحاب الحديث (فرقه) ۵۰۶
($\frac{1}{1}$) ۵۴۱-	اصحاب الکفر ۱۶ (۲) ۵۰۷-۵۰۹
امیر امین الدوله ستمکین [بن اشوند طایلو]	اصحاب عبدالصمد ۶۲-۷۶
($\frac{1}{1}$) ۱۵۶	اصحاب کھف ۳۱۸
امیرایاز ۱۵۲-۱۵۳ (۳) ۱۸۶ (۲) ۲۰۲	اصفهان، ابونعیم ۲۹-۴۶۸
امیر محمود بن سبکتکین ← محمود غزنوی	اعتزال مکتب ۱۲-۱۴-۳۲-۹۹ ($\frac{1}{1}$)
امیر یوسف بن ابق ← ابن ابق	اعراب ۱۲۹-۱۸۳-۲۵۲ ($\frac{1}{1}$) ۵۰۸
انوشروان ۲۱۳-۳۹۵	افضل ۸۶-۱۵۹
اوهرمن، ی ۵-۶	افلاطون ۹۴
اهل الجماعة (فرقه) ۵۰۷-۵۰۸	اکراد ۶۰-۱۸۳
اهل تصوف ۱۹۵	الب ارسلان سلجوقی ۳۳-۳۸ (۲) ۵۱
اهل حدیث ۵۰۷-۵۰۸-۵۳۹	(۲) ۵۷- (۳) ۶۳- (۲) ۸۲-۵۳۹
اهل ذمه ۵۴ (۳) ۵۶- (۲) ۳۸۵	۵۲۲
اهل سنت ۷۰-۱۶۶-۳۷۹-۳۸۰-۳۸۳	الدوامی ۱۲۹
۴۹۰-۵۰۷	الرشید ۱۳۷
اهل شمشیر (جندیه) ۳۹۴	المهدی سعید بن حسین (عبیدالله) ۵۱۱-۵۱۲
اهل کتاب ۱۳۴-۳۹۰	(۲)
اهل کلام ۳۸۳	

۵۲۳ (۳) - ۵۲۵ (۲) - ۵۲۶ - ۵۳۰
باقلائی ابوبکر ۱۵ (۲) - ۱۰۹ - ۱۷۸ -

۲۴۵ - ۳۴۷ - ۳۴۸ ($\frac{2}{3}$) - ۳۶۲

باکریه (فرقه) ۲۲۱

باغلی ۲۰۳

بدراجمالی ۹۵ - ۶۱ (۳) - ۸۵

برامکه ۲۱۳

برمکیان ۵۱۲

بربهاری ۳۰۸ - ۳۰۹ - ۵۰۶ ($\frac{1}{1}$) - ۵۳۵

برکیارق سلجوقی ۲۳ - ۸۰ - ۸۱ (۲) - ۸۲

۸۳ (۳) - ۸۳ (۲) - ۸۴ (۲) - ۸۵ - ۸۷

۸۸ ($\frac{3}{1}$) - ۱۲۷ (۲) - ۱۴۸ (۲) - ۱۵۰

۱۵۱ ($\frac{3}{1}$) - ۱۵۲ (۷) - ۱۵۳

۱۵۴ (۲) - ۱۵۴ (۸) - ۱۵۵ - ۱۵۶ - ۱۵۷

۱۵۸ - ۱۵۹ - ۱۶۰ - ۱۸۵ (۲)

۱۸۶ (۳) - ۱۸۸ - ۲۰۳

برهما بیان (براهمه) ۵۱۵ (۳)

بساسیری ۳۹ - ۲۳ (۲) - ۴۶ (۲) - ۴۸ (۴)

۴۹ - ۵۰ - ۶۱

بصری، ابوالحسن ۶۲

بصری، حسن ۱۰۱ - ۳۲۰ - ۴۰۵ (۲) - ۴۰۹ -

۵۲۵

بذادی ابومنصور ۱۵ (۲) - ۱۶ (۲) - ۱۰۹ -

۱۶۱ - ۳۴۷ - ۳۴۸ ($\frac{2}{1}$) - ۳۴۹ - ۳۶۲

۳۶۵ (۳) - ۳۶۶ (۳) - ۳۶۷ - ۳۶۸

ایرانیان ۵۱۰

ایوبیان ۵۹ - ۹۰

ب

بابک ۱۱۰

باطنی ۹۵ - ۱۰۷ (۲) - ۱۰۹ - ۱۱۰ - ۱۵۷

۱۵۸ (۳) - ۱۶۰ - ۱۹۰ - ۱۹۳

باطنیان (فرقه) ۸ - ۴ (۲) - ۹ - ۱۵ - ۱۶

۲۸ - ۳۴ - ۴۲ - ۴۶ - ۷۸ - ۱۰۶ (۲) -

۱۰۷ - ۱۰۸ (۳) - ۱۰۹ (۲) - ۱۱۰

۱۱۱ (۴) - ۱۲۱ - ۱۲۹ - ۱۳۶ -

۱۵۱ - ۱۵۶ (۲) - ۱۵۷ (۲) - ۱۵۸

۱۵۹ (۲) - ۱۶۰ - ۱۷۷ - ۱۸۴ -

۱۹۰ (۳) - ۱۹۱ (۳) - ۱۹۲ (۳) -

۱۹۳ - ۱۹۴ - ۱۹۶ (۳) - ۱۹۷ (۲) -

۲۰۶ - ۲۵۴ - ۵۳۷ (۳) - ۵۳۸ (مکرر) -

۵۳۹

باطنیان (فرقه) ۲۹۴ - ۳۲۵ - ۳۵۵ - ۳۷۹ -

۳۸۱ - ۳۸۲ - ۳۹۶ - ۴۱۷ (۲) - ۵۱۱ -

۵۱۲ (۲) - ۵۱۳ (۶) - ۵۲۰ (۳) -

۵۲۱ (۲) - ۵۲۲ (۶) - ۵۲۳ - ۵۲۴

۵۲۵ (۲) - ۵۲۶ (۳) - ۵۲۷ (۵) - ۵۲۸ -

۵۲۹ (۲) - ۵۳۰

باطنیه (فرقه) ۷ (۲) - ۸ - ۱۲ - ۳۴ - ۱۰۶

۱۰۹ - ۱۱۰ - ۱۱۱ - ۱۹۷ - ۱۹۸

۲۰۶ - ۵۳۷ (مکرر) - ۵۳۹

باطنیه (مکتب) ۳۸۷ (۳) - ۳۷۹ (۲) - ۳۸۰ -

۳۸۱ - ۴۱۷ - ۵۰۳ - ۵۱۱ (۳) - ۵۱۲ -

۵۱۳ - ۵۱۵ - ۵۲۰ - ۵۲۱ (۴) - ۵۲۲ -

بویژ، ام ۹۰-۱۰۸-۱۱۷-۱۶۰-۱۹۲-

۱۹۷-۲۰۲

بهمنیار ۳۹-۴۰ (۲)

بیت ابن الحنبلی ۵۹

بیزانس ۲۱۱

بیتهقی، ابوبکر ۳۲ (۳)-۳۵-۲۵۱

ب

پاسکال ۳۰۰

پالاکبوس، آ-سن ۲۰۲

ت

تاج الدین سبکی ← سبکی

تاج الملك مرزبان ← مرزبان

تقش ۵۸ (۳)-۵۹ (۶)-۶۰ (۲)-۷۶-

۸۰-۸۲ (۵)-۸۴-۸۷ (۷/۳) ۸۸ (۲)

۱۲۶-

ترك (ترکان) ۵۲۳

ترکان ۴۳-۳۷۲-۳۷۳ (۲)-۳۸۵-۴۵۲

ترکان خاتون ۷۷ (۲)-۷۹-۸۰ (۴)

ترکمن ۵۲۳

ترکمانان ۴۵۲

تركها ۱۳۳

ترکمنها ۱۳۳-۱۸۳

تستری (سهل) ۳۰۸-۳۰۹-۳۶۸-۴۷۵

تصوف (مسلك) ۴-۶-۲۹ (۵)-۳۰ (۲)-

۳۵-۹۳-۹۹-۱۰۱-۱۳۲-۱۵۱-

۱۷۰-۱۷۱-۴۶۷ (۳)-۴۶۸ (۴)-

۴۶۹-۴۸۲

تلمیذیان ۱۹۴-۱۹۵-۱۹۶

(۲)-۲۱۷-۲۳۰-۴۶۸-۵۰۶ (۳)

۵۰۷ (۲)-۵۰۸ (۲)-۵۰۹ (۵)

۵۱۰ (۲)-۵۱۱ (۳)-۵۱۲ (۳)

۵۱۳ (۳)

بکری ۶۹ (۲)-۷۰ (۳)

بکریه (فرقه) ۳۶۵ (۱/۱)

بنداری اصفهانی (فتح بن علی بن الفتح) ۳۰

(۱/۱)

بنوایه ۱۸۲-۲۰۶-۲۱۲ (۲)

بنو بوری ۵۹

بنو جهر ۸۲

بنو عباس ۱۷۷-۱۸۲-۲۰۶-۳۶۱-۵۵۰

بنو عقیل ۶۰

بنو عمار ۱۵۶-۱۸۸

بنو قریش (قریش) ۳۶۶-۳۶۶ (۳)-۳۶۸-

۳۷۷ (۲)

بنو مروان ۶۰

بنو منقذ ۱۹۰

بنو هاشم ۱۴۴ (۱/۱)-۲۱۲ (۳)

بنو هلال ۴۲

بنی سلجوق ۶۱

بوران (حاکم رها) ۸۲

بوریان (سلسله) ۱۸۸

بویطی ۱۳

بویهی ۱۷-۴۳-۴۷-۴۸-۸۸-۲۵۸

بویهیان ۱۵-۴۲

- تعلیمیه، (فرقه باطنیان) ۱۱۱ (۶) - ۱۱۲ -
 ۱۱۴ - ۲۱۷ (۵)
- تکشی ۵۸
 تمیمی، ابومحمد ۵۲
 تناسخیه (فرقه) ۵۱۰
 توحیدی (ابوحیان) ۹۵
- ث
- ثویت ۸
 ثوری (سفیان) ۱۳۸ - ۳۱۹
- ج
- جبر، فرید ۷ (۲) - ۸ (۳) - ۹ (۲)
 جبرائیل (ملک مقرب) ۱۱۱ - ۲۱۹ - ۲۰۱
 جلال الدوله ← ملک‌شاه
 جناح ۱۱۳
 جنی (ابوسعید) ۵۱۲
 جنید ۴۶۸ - ۴۷۲
 جهویه (فرقه) ۵۰۵
 جوینی، ابوالمعالی ۲۷ - ۲۹ - ۳۰ (۳) - ۳۱
 (۵) - ۳۲ (۲) - ۳۳ - ۳۴ - ۸۸ - ۲۵۸
 (۳)
- ح
- حابشه (فرقه) ۵۱۰
 حارث بن مسکین ۱۳
 حاکم نیشابوری (ابن بیع) ۳۴ - ۴۸۹
 حجج ۱۱۳ (۳)
 حدیث (مکتب) ۱۷
 حذیفه (از صحابه) ۱۳۸ - ۲۰۹
 حسن ایام ۳۹۲ - ۴۷۲
- حسن بصری ← بصری
 حسن بن علی یازوری ← یازوری
 حسن صباح ← صباح ۶۱ - ۶۲ - ۱۰۷
 حسین (امام) ۱۴۲
 حشویه (مکتب) ۲۵۲
 حفصه (دفتر عمر) ۵۱۹
 حکمت هاشم ← هاشم
 حکمت یونان ۲۶۶
 حلاج (منصور) ۶۲ (۲) - ۲۶۹
 حلاجیه (فرقه) ۴۵
 حلولی (مکتب) ۲۶۹ - ۵۲۵
 حلولیه (فرقه) ۵۱۰
 حماریه (فرقه) ۵۱۰
 حمدان بن قرمط ۱۱۰ - ۵۱۱ - ۵۱۲
 حمیداله ۳۱ (۲)
- حنبلی (فرقه یا مکتب) ۱۳ - ۱۴ - ۲۵ - ۵۹ -
 ۶۲ - ۶۷ - ۶۸ - ۶۹ (۲) - ۷۰ - ۷۶ - ۷۷ -
 ۸۵ - ۹۲ - ۲۱۸ - ۲۱۹ - ۵۳۳
 حنبلیان (فرقه) ۱۳ - ۱۴ - ۱۷ - ۵۹ - ۶۳ (۳)
 ۶۵ (۲) - ۶۶ - ۶۸ (۲) - ۶۹ (۲) -
 ۷۰ (۲) - ۹۱ - ۱۳۰ - ۲۵۲ - ۵۳۴ - ۵۳۵
 حنبلیان (فرقه) ۳۱۲ (۲) - ۳۱۹ - ۳۲۱ -
 ۳۲۲ - ۴۱۱ - ۴۳۸ (۲) - ۴۶۷ (۲) -
 ۴۶۸ - ۴۶۹ - ۵۰۶
 حنبلیه (فرقه) ۱۳ (۲) - ۳۵ - ۶۲ - ۷۵
 حنفی (ابوعلاء صاعدین محمد) ۱۸۷
 حنفی (فرقه) ۳۰ - ۳۱ - ۳۲ (۲) - ۳۷ - ۶۳
 (۳) - ۶۸ - ۲۱۸ - ۳۸۴ - ۵۰۱

حنفیان ۵۹-۳۷۴

حنفیه (فرقه) ۳۲ (۲) - ۶۳

خ

خاتون بن ملکشاہ ۱۸۷ (۲)

خارجی (فرقه) ۱۶

خجندی (ابوالمظفر) ۱۶۰

خدری (ابوسعید) ۱۴۲-۴۱۱ (۲) - ۲۲۵

خرمیه ۵۲۱-۱۱۰

خطیب بغدادی ۱۸-۴۶ (۱)

خلفای عباسی ۳۸۳

خمارتکین شرابی ← شرابی

خوارج (فرقه) ۱۱-۳۲۰-۳۴۸-۳۶۲

(۱) ۴۹۰ - (۱) ۵۰۶ - ۵۱۰ (۳)

۵۱۱-

ذ

دامغانی، ابو عبدالله ۵۲-۵۳

داود ظاهری ← ظاهری

دبوسی ابوالقاسم ← علی بن حسین ۳۷

(۲) - ۵۵

دبیس (بن صدقه) ۱۸۷ (۲)

دقاق ۸۷ (۱) - ۸۸ - ۱۲۶ - ۱۵۶

دمشقی (ابوحلمان) ۴۶۹

دهری (فرقه) ۵۱۲-۵۱۵

دبندان (محمدالحسین) ۵۱۱

دیلمی (ابودلف سرحان) ۱۸۷ (۱)

ذخیره (عبدالله) ۵۲ (۳)

ذخیره الدین (محمد) ۵۲

ز

راذکانی (احمد بن محمد) ۲۸

رازی (ابوبکر) ۵۴۰

راشدون (خلفا) ۳۴۷ خلفای راشدین ۳۵۹

(۲) - ۳۶۰ - ۳۶۸ - ۴۰۴ - ۴۰۷ - ۴۷۳

۵۲۱-

راشدین (خلفا) ۱۱-۱۷-۱۲۳ (۲) - ۱۲۴

۲۰۶-۲۳۱-

رافضه (فرقه) ۵۰۶-۵۲۱

رافضی ۲۳۸-۲۳۹

رافضیان (فرقه) ۸-۷۱

رافعی ۹۰

رای (مکتب) ۱۷

رضوان، بن تنش ۸۷ (۱) - ۱۹۲

رکن الدین ← طغرل (سلطان)

روافض ۳۰-۴۹-۱۶۶-۵۰۷

رواقیون ۴۶۶

روزراوری (ابوشجاع) ۵۳ (۶) - ۵۴ (۲) -

۵۶ (۲) - ۷۱ - ۷۶ (۳)

رومیان ۶۰ (۲) - ۳۸۵

زرتشت ۵۱۵

زرتشتیان ۲۲۴-۵۱۰-۵۱۲-۵۱۵-۵۲۱

زرقان ۳۶۶

زندقه ۱۶-۲۳۸ (۲) - ۵۱۲ - ۵۱۵ - ۵۲۷ -

۵۲۸ (۳) - ۵۲۹ (۲)

زندیق ۲۳۸ (۵)

زندگی ۵۹-۶۰

زندگیان ۵۹

زندگی (نورالدین) ۵۹

زبدیه ۱۲-۳۶۲-۵۰۹-۵۱۰ (۲)

زین الدین (لقب غزالی) ۳۸-۷۵

زین العابدین (امام) ۴۰۵

سن

ساسانیان ۲۱۱

سالمیه (فرقه) ۳۰۹

سابائی (فرقه) ۱۶۲

سابائیان (فرقه) ۵۱۲ (۲)

سابائیان خوان ۵۱۲ (۲)

سبیه ۱۱۰

سبکی تاج الدین ۲۸-۲۹-۳۰-۳۲ (۲)

سجستانی (ابوداود) ۲۵۱

سعدالدوله گورآئین — گورآئین ۳۹

سعدالملک ۱۸۸

سعدالملک (ابوالحسن) ۱۹۱

سعيد بن حسين — الهدي

سفیان ثوری — ثوری

سلاجقه ۴۶

ساحوقی ۱۸-۲۳-۳۰-۴۲ (۲)

۴۶ (۲) ۵۰-۵۴-۵۷ (۳)

۶۲ ۶۴-۸۱-۸۷-۱۶۷-۱۶۲-۱۸۷

۱۹۰-۴۷۲

سلجوقیان ۴۰-۴۲-۴۴ (۲)

۴۵ (۲) ۴۶-۴۷-۵۴-۵۷-۶۰

۳۶۶-۸۶-۸۸-۱۵۱-۱۵۱ (۳) ۳۷۴-۳۱۳

۳۷۵-۳۸۲

سلجوقیان دوم ۶۰

سلفی (مکتب) ۶۶-۸۵

سلمان فارسی ۴۰۲

سلمی (عبدالرحمن) ۱۷-۲۹-۲۶۸-۲۶۹

سليمان بن جرير — ابن جرير

سليمان بن داود ۵۷

سليمان بن عبدالملك (خلیفه) ۴۰۴-۴۰۵

(۱)

سليمان بن قتلمش ۶۰

سنجر (اطمان) ۸۰-۸۸-۱۵۱ (۱) ۱۵۳-

(۳) ۱۵۴- (۲) ۱۹۰-۱۹۲-۲۰۳

۴۰۲- (۴) ۲۰۵- (۲)

سنی (فرقه) ۱۷-۳۵-۴۳-۴۵-۵۲-۷۱

۱۰۹-۱۹۰-۱۹۳-۲۵۹-۳۸۲

سنیان (فرقه) ۴۸-۵۸-۶۲-۷۰-۱۵۹

سهل نشتری — تشری

ش

شاپور بن اردشیر (ابونصر) ۳۵ (۲)

شاشی (ابونکر) ۴۱ (۱) ۵۳-۸۵ (۱)

۱۵۰-۱۸۸

شافعی ۱۸-۲۸-۸۵-۱۱۴-۱۳۲-۱۴۷

۱۶۰-۲۱۵-۲۲۴-۲۲۶-۲۳۱ (۲)

۲۳۲ (۲) ۳۰۸-۳۱۹-۴۷۴-۴۴۰

(۲) ۲۸۵-۵۰۰

۵۲۱-۵۱۱-۵۱۰-۳۸۳-۳۷۸-۳۷۶
 شیعان ۸-۴۵-۴۸-۴۹-۵۹-۶۲-۶۷-۷۰
 ۷۱-(۲)-۷۲-۷۶-۱۵۹-۱۶۰-۱۶۶
 ۱۸۸-۱۸۹-۲۲۱-۲۳۱-۵۳۲-۵۳۷
 شیعان اسماعیه (فرقه) ۲۹۷-۲۹۸-۳۴۸
 ۳۶۴-۳۶۵-۳۸۳-۵۱۰
 شیعی (فرقه) ۱۶-۳۰-۳۵-۷۰-۷۱-۱۵۳
 ۱۵۶-۳۴۹

ص

صاحب الزمان ۷۲
 صالح بن بشیر ۲۰۵
 صباح (حسن) ۶۱-۶۲-۱۰۷
 صحابه ۱۶۶-(۳)-۱۶۷-(۲)-۲۱۸-۲۲۲
 ۲۲۳-۲۲۴-۲۲۷-۲۳۰-(۲)-۲۳۱
 (۸)-۲۳۲-۲۴۰-(۲)-۲۴۱-۲۵۳
 ۲۵۴-(۲)-۳۶۳-۳۷۹-۳۹۲-۳۹۴
 ۴۰۱-۴۰۹-(۳)-۴۱۰-(۵)-
 ۴۱۱-۴۳۷-۴۴۶-۴۴۸-۴۵۰
 ۴۶۴-۴۷۵-۴۸۳-۴۹۰-۴۹۷
 ۴۹۸-۵۲۰-۵۲۲
 صدقه ۷۱-سیف الدوله صدقه ۱۵۳-صدقه
 ابن دبیس ۱۸۶
 صدقه (بن منصور اسدی) ۱۸۷(۳)
 صلاح الدین ۵۹
 صلیبان ۱۵۱-۱۵۵-(۳)-۱۵۶-(۳)-۱۸۸
 (۲)-۱۸۹-۱۹۰
 صلیحی (علی بن محمد) ۵۷(۲)

شافعی (فرقه) ۱۳-۱۵-۱۷-۲۸-(۳)-۲۹
 ۳۰-۳۱-(۲)-۳۳-۳۵-۳۶-(۳)-۳۷
 -(۲)-۴۱-۵۳-۶۸-۷۴-۷۵-۸۹
 (۲)-۹۰-(۲)-۱۲۸-۱۴۹-۲۲۴
 ۳۶۶-۴۵۳-۴۵۵

شافعیان ۱۷-۵۹-۶۳-۹۰-۹۱-۳۱۹
 شافعیه (فرقه) ۳۰-۳۱-(۳)-۳۲-۶۳-(۲)
 شرای (خمار نکین) ۳۹ (۲)
 شرف الاثمه (لقب غزالی) ۳۸-۷۵
 شریف ابو جعفر بن ابی موسی حنبلی ۵۲-۶۲-
 ۶۳-(۲)-۶۴-۶۶-۶۷-(۳)-۶۸-(۲)
 شقیق بلخی ۴۰۲-۴۰۵
 شهاب الدین قتلش ← قتلش
 شیبان راعی ۳۰۸

شیخ عبدالله ۵۰۶(۱)

شیخ مفید ۲۹۸
 شیرازی (ابواسحق) ۳۶ (۵)-۳۷-۵۲
 (۱)-۵۳-۶۳-۶۶-(۲)-۶۷-۶۸
 ۷۰-(۲)

شیرازی (ابوفرج) ۵۹
 شیرازی (ابومحمد یاقامی) ۳۸
 شیطان ۱۷۲-۱۷۴
 شیعه (اسماعیلیه) ۵۳۲
 شیعه (فرقه) ۹-۱۱-۱۲-۳۶-۴۲-(۲)-۴۵
 ۴۶-۶۱-(۲)-۶۶-۷۰-(۲)-۷۱
 ۱۱۴-۱۶۸-۲۲۱
 شیعه (فرقه) ۳۶۳-۳۷۷-(۲)-۳۶۴-(۲)

- صوفی ۹-۳۵-۷۸-۱۰۱-۱۶۹
صوفی (ابوسعید) ۶۸
صوفیان ۳۴-۱۰۱-(۶)-۱۰۲-۱۴۸-۱۹۵
۳۱۸-۳۳۵-۴۳۹-(۲)-۴۶۹
۴۸۰-۴۸۱
- ط، ظ
- طالیان ۴۵
طبری (ابوطیب) ۳۶ (۲)
طبری (ابوعبدالله حسین بن علی) ۳۸-۱۵۰
(۲)
طغتنکین (اتابک) ۱۸۸ (۲)-۱۹۲
طغتنکین (اتابک) ۱۵۶
طغرل (سلطان) ۲۲ (۲)-۲۷ (۶)-۲۸ (۷)
۵۰ (۱۱)
طغرل بیک ۲۳ (۲)-۴۹-۵۳۹ (۲)
طغرل (سلطان) ۵۱ (۵)-۵۷ (۳)
ظاهری (داود) ۲۲۷
- ع
- عباس ۵۴۱
عباس [بن عبدالمطلب] ۲۲۱-۳۶۵
عباسی (خلافت) ۲۲-۲۳-۴۵ (۲)-۴۹-
۷۴-۸۷-۱۶۰-۲۱۴-۲۵۸
عباسیان ۱۱-۱۵ (۳)-۲۱-۴۵-۵۸-۳۵۲-
۳۶۰-۳۶۱-۳۶۸-۴۰۵-۵۱۱-۵۱۲
۵۴۱ (مکرر)-۵۴۲
عباسیه (فرقه) ۲۲۱
عبدالله بن تنش ۸۷ (۲)
- عبدالله بن زبیر ۳۵۲ (۲)
عبدالله بن عباس ۴۱۵
عبدالله بن عمر ۱۴۲
عبدالله بن مبارک ۱۳۲
عبدالله بن مسعود ۱۴۲-۴۴۵
عبدالله ذخیره‌الدین ۵۲ (۳)
عبدالجبار (قاضی) ۶۴
عبدالجلیل ۶-۷ (۲)
عبدالرحمن بن ابی بکر ۴۰۴
عبدالرحمن سلمی ← سلمی
عبدالصمد ۶۲
عبدالقادر هاشمی ← هاشمی ۷۰
عبدالمک (خلیفه) ۴۰۴-۴۰۵ (۲)
عبدالله ← المهدی
عثمان (خلیفه) ۱۶۵-۱۶۶-۳۲۹-۳۹۲
عثمانیان ۵۹
عرب ۱۱۹ (۲)
عربی (ابوبکر) ۱۴۹
عضدالدوله ۷۲
عقیل (برادر علی) ۵۱۱
عقیلی، مهارش ۴۹
علاف (ابوالهذیل) ۹۹ (۲)
علی (امام) ۱۱۲ (۳)-۱۶۵-۱۶۶ (۲)-
۱۶۷-۲۲۱-۳۰۹-۳۲۰-۳۵۲-۳۵۹-
۳۶۳ (۷)-۳۶۴ (۴)-۳۶۵ (۲)-
۳۷۳ (۲)-۳۹۲ (۲)-۴۰۹-۴۷۱-
۴۷۲-۵۱۱ (۳)-۵۲۲-۵۵۰

علی بن حسین دیوسی ← ابو القاسم دیوسی ←

دیوسی

علی بن محمد صالحی ← صالحی (۵۷) (۱)

همادالدین، اتابک ۶۰

عمر (خلیفه) ۱۲۸-۱۶۵-۲۳۱ (۲)-۲۵۵

۳۶۷ (۲)-۳۶۹ (۲)-۳۷۸

۳۹۱ (۳)-۳۹۲-۴۰۲-۴۱۰

۴۴۲ (۴)-۴۷۱-۵۱۹-۵۲۲

عمر بن عبدالعزیز ۱۴۲ (۲)-۴۰۲-۴۰۵

(۱) ۴۳۳

عمرو عاص ۳۶۳

عمیدالدوله ۶۶-۶۸

بن جهیر ۷۶

عمیدالدوله ابی منصور بن جهیر ۷۹-۸۳

۸۷-۸۴

عیسی [بن مریم] ۲۳۰-۳۲۶-۴۰۵-۴۸۴

۴۹۲-۵۱۲

غ

غزالی، محمود ۳۲

غزنویان ۱۵

غلات (فرقه) ۱۲-۴۶۸

ف

فازابی ۱۹-۹۴ (۴)-۹۵ (۲)-۱۹۶-۳۱۵

۵۱۶-۵۳۷-۵۴۰-۵۵۰

فارمدی ۲۹-۱۰۱

فاطمه ۵۳۴

فاطمه [نختر پیامبر] ۵۱۱ (۲)

فاطمی ۴۲-۴۳ (۲)-۴۹-۵۱-۶۷-۸۵

۸۷-۱۰۸-۱۱۴-۱۸۹

فطیان ۴۲ (۳)-۴۷-۴۳ (۲)-۵۸

۵۹-۶۱ (۲)-۷۰-۸۵-۸۶-۱۰۹

۱۱۰-۳۸۳ (۲)-۵۱۱ (۲)-۵۳۸

۵۳۹-۵۴۱

فیان (سازمان) ۷۰ (۲)

فوح بن علی بن الفتح ننداری اصفهانی ←

ننداری اصفهانی

فخرالدوله بن جهیر ۶۶-۶۸ (۳)

فخرالملک (وزیر برکیارق) ۱۵۰-۱۵۸ (۲)

۱۹۰-۱۹۲-۱۹۳-۱۹۲-۲۰۲ (۲)

۲۰۵

فخرالملک (ابوعبیده ملی) ۱۸۹ (۱)

فداییان ۶۲ (۲)

مدویه (قاضی اصفهان) ۱۹۱

فرانکها ۱۵۵ (۲)-۱۸۸

فرعون ۴۴۹-۴۷۷ (۳)

فرید جبر ← جبر

فضیل ۴۸۷

فضیل بن عیاض ۴۰۲-۴۰۵

فوردانی (ابوالقاسم) ۳۷

ق

قائم ۵۴۱

قائم (حلیفه) ۱۷-۴۲ (۲)-۴۴ (۲)-۲۷

کندری ۳۰ $(\frac{5}{1})$ - ۳۱ $(\frac{2}{3})$ - ۲۷ - عمیدالملک

۵۷

کومشکنین ۱۵۶ $(\frac{1}{1})$

کیاء هراسی - هراسی ۹۲ - ۱۵۰ - ۱۵۹

کیاء آئین (مدالدوله) ۱۸۸ - ۱۸۶ - (۲)

کیانیده (فرقه) ۱۳ - ۵۰۹

ک

گوده، لونی ۱۰ - (۲) - ۱۱

گوهر آئین (مدالدوله) ۳۹

ل

لائوس ۳۵۲ $(\frac{1}{1})$

لغبتون ۲۰۳ (۲)

م

مادیون (فرقه) ۵۱۵

مالک ۹۰ - ۲۲۶ - ۲۳۷ - ۲۳۸ - ۲۳۹ - ۳۱۹

۴۱۰ - ۴۲۰

مالکی (فرقه) ۱۳ - ۱۵ - ۲۱۸

ماوردی ۱۷ - (۳) - ۱۸ - (۵) - ۱۹ - ۲۲ - ۲۳

۳۱ - ۲۴ - ۲۶ - (۲) - ۱۱۵ - ۱۱۶ - ۱۲۸

۲۰۶ - ۲۵۸ - ۳۴۸ - $(\frac{1}{1})$ - ۳۵۰

(۵) - ۳۵۱ - ۳۵۲ $(\frac{2}{1})$ - ۳۵۳ - (۳)

۳۵۴ - (۲) - ۳۶۵ - ۳۶۸ - (۲) - ۳۶۹ - (۴)

۳۷۰ - ۳۷۱ - (۳) - ۳۷۴ - (۲) - ۳۸۲ - (۳)

۵۱ - ۵۲ - (۲) - ۶۳ - ۸۷ - ۸۸ - ۱۰۹

۳۸۳

قادر ۵۴۱ (۲)

قادر (حلیفه) ۱۶ - ۱۷ - ۲۴ - ۶۳ - ۱۰۹

۳۸۳

قادریه (فرقه) ۴۴ - $(\frac{1}{1})$ - ۶۳ - (۲) - ۶۸

(۲) ۳۸۳

قارون ۲۲۹

قاصی ابوالحسن ۶۹

قاضی عبدالجبار - عبدالجبار

قاضی نعمان ۳۱۲

قتلش (شهاب الدین) ۵۷ - (۲) - ۶۰

قدوری (مکتب) ۳۲۰ - (۲)

قدریه (فرقه) ۳۰ - ۲۵۴

قره طیان ۵۳۸

قرمطه (قرمطیه) ۱۱۰ - ۵۱۱

قریش بن بدران ۴۹ - (۲)

قسیم امیر المؤمنین - ملکناه ۵۸

قشیری، ابوالقاسم ۳۵ - (۲) - ۶۵

قطب الدین نیشابوری - نیشابوری

قلانسی ۱۹۱ - ۳۶۷ - (۲)

قناد ۴۶۹

ک

کرامی (فرقه) ۱۶

کرامیه (فرقه) ۳۰۰ - ۵۰۷ - ۵۰۸ - ۵۱۱

کعبی ۵۰۷

کلودابی (ابو خطاب) ۷۵

محمد بن کعب قرظی ۴۰۲	۳۸۳-(۴)-۳۸۲-۳۸۵-(۲)۳۸۷-(۳)-
محمد ذخیره الدین ۵۲	۳۸۸-۳۹۱-۳۹۳-۴۳۰-۵۴۱
محمده (فرقه) ۱۱۰	مأمون ۱۲
محمود [سلجوقی، پسر ملکشاه] ۸۰-(۳)-	مباحیه (فرقه) ۵۱۰
۸۳	مبارک بن فضال بصری ۴۰۵-(۲)
محمود غزنوی (سلطان) ۳۳-(۲)-۴۴-۴۷	مثالین ۲۹-۱۰۲-(۲)
$(\frac{1}{1})$	مثنی ۲۲۲-(۲)
مرجه (فرقه) ۵۰۶	متوکل ۱۳-۳۵
مرزبان (تاج الملك) ۴۱- $(\frac{2}{1})$ ۷۶-۷۷-	متولسی (ابوسعبد) ۳۷- $(\frac{3}{1})$ ۵۵-
۷۸-۷۹-۸۰-۸۱-(۴) ۸۳-	مجسمه (فرقه) ۳۰
مروان (خلیفه) ۴۱۱	مجوس ۵۲۷
مزدک ۸۰	محاسبی ۴۶۸
مشرشد (خلیفه) ۱۸۷- $(\frac{1}{1})$	محمد [پسر ملکشاه] ۸۰-۸۸-۱۵۱- $(\frac{3}{1})$ -
مستظهر (خلیفه) ۴۱-۷۷-(۳)-۸۳-(۲)-۸۴-	محمد بن ملکشاه ۱۵۲-(۲)-۱۵۳-(۸)-
۸۵-(۴)-۱۰۶-۱۰۸-(۲)-	۱۵۴-(۶)-۱۵۸-۱۸۶-(۶)-۱۸۷-(۲)
۱۰۹-(۳)-۱۱۶-(۲)-۱۲۶-۱۵۲-	۱۸۹-(۲)-۱۹۰-(۲)-۱۹۲- $(\frac{3}{1})$ -
۱۵۳-۱۵۵-۱۵۷-۱۶۸-۱۶۹-	۲۰۲-(۴)-۲۰۳-(۳)-۲۰۵-(۴)
۱۸۶-۱۸۷-(۲)-۱۸۹-۱۹۱-۲۰۲-	محمد (پیامبر) ۱۱۱-۱۱۲-(۳)-۱۲۴-
۲۰۶-۵۴۱	۱۲۶-۱۶۳- $(\frac{5}{3})$ -۱۶۴-۲۰۹-۲۲۳-
مستعلی (خلیفه فاطمی) ۸۶- $(\frac{1}{1})$ ۱۵۹-	$(\frac{1}{1})$ ۲۲۴-(۲)-۲۲۵-۲۲۹-۲۹۵-
مستعلیه ۸۲-۱۵۹-۱۶۰-	۲۷۱-۲۰۵-۳۲۳-۳۲۶-۳۲۲-(۲)
مستنصر (خلیفه) ۴۹-۶۱-	۴۸۴-۵۱۲-۵۱۴-(۲)-۵۱۵-۵۱۶-
مستنصر (خلیفه فاطمی) ۲۳-۶۷-۸۶-۱۰۸-	۵۱۸-(۲)-۵۲۰-(۲)-۵۲۲-۵۲۴-
۱۰۹	۵۴۱
مسکویه ۵۳	محمد بن اسماعیل (امام) ۱۱۱-۱۱۲
مسبح (پیامبر) ۴۷۱	

مقندی (خلیفه) ۵۱ (۲) - ۵۲ (۳) - ۵۳ (۴) -
 ۵۲ (۲) - ۵۵ - ۷۰ - ۷۶ - ۷۷ (۳) - ۷۹ -
 ۸۰ (۲) - ۸۲ - ۸۳ (۲) - ۸۵ - ۲۱۵

مكدونالد، م. ب ۵

مكى (ابوطالب) ۱۶۹ - ۴۲۰ - ۴۶۸ - ۴۹۱
 ۲۹۷ (۲) - ۲۹۲

ملك المعظم ← اتسر ۵۸

ملك رحيم (ملك الرحيم) ۲۳ - ۲۷ (۲) - ۲۸

ملكشاه ۳۳ - ۳۴ - ۳۷ - ۳۸ (۳) - ۳۹ (۲) - ۴۰

(۳) - ۴۱ - ۵۱ - ۵۲ (۳) - ۵۳ (۲) - ۵۶

(۲) - ۵۷ - ۵۸ (۵) - ۶۰ (۲) - ۶۵ - ۷۶

(۵) - ۷۷ (۲) - ۷۸ - ۷۹ (۸) - ۸۱ - ۸۲

۸۳ (۲) - ۸۷ (۲) - ۱۸۶ (۴) - ۱۹۰ -

۲۱۵

ممالك ۵۹ (۲)

منصور (امير) ۱۵۹ - ۲۰۵

مهارش عقيلي ← عقيلي

مهلويت ۷۲ (۲)

مهدى [امام] ۴۵ - ۲۹۸ (۲) - ۳۲۹

مهدى (خلیفه) ۷۲ (۳) - ۷۶ - ۲۰۵

موسى (پيامبر) ۲۲۱ - ۲۳۰ - ۳۲۶ - ۳۶۳

۴۹۲ - ۵۱۲

مؤيد ۲۳ (۲)

مؤيد الملك ۳۷ - ۴۰ - ۵۲

ميمون القداح ۵۱۱ (۳)

ميمونيه (فرقه) ۵۱۰ (۳)

مسيحيان ۶۶ (۲) - ۲۹۴ - ۲۳۸ (۲) - ۵۰۷ -
 ۵۱۵ (۳) - ۵۲۱ - ۵۲۶ - ۵۲۷ - ۵۲۹ -
 (۲)

مسيحيات ۵۱۵ (۲)

مشبهه (فرقه) ۶۵ - ۵۱۱ - ۵۱۶

مصطفى ← نزار

مصطفوى (ابوسعيد) ۶۳

مطلب (ابوالمعالى هبة الله بن محمد) ۱۸۶

معاذ ۲۳۲

معاويه ۹۲ (۲) - ۱۶۶ (۲) - ۳۵۹ - ۳۶۳ -

۳۷۳ (۲) - ۳۹۲ - ۴۰۴ - ۴۰۵ - ۵۵۰ -

معتزله (فرقه) ۱۲ (۲) - ۱۳ (۳) - ۱۴ (۲) -

۳۱ (۲) - ۳۵ - ۳۶ - ۶۲ - ۹۴ - ۹۷ -

۹۹ - ۱۰۲ - ۱۱۸ - ۱۲۹ - ۱۴۶ -

۲۱۶ (۲) - ۲۲۰ - ۲۳۱ - ۲۴۷ - ۲۵۲ -

۵۳۳ (۲) - ۵۳۵ (۵) - ۵۳۶ (۲) - ۵۳۷ -

معتزله (مكتب) ۳۱۹ - ۳۲۷ (۲) - ۳۴۸ -

۳۵۶ - ۳۶۲ (۱) - ۳۷۹ - ۳۸۳ - ۴۲۳ -

۵۰۵ - ۵۰۶ - ۵۰۷ - ۵۱۰ (۳) - ۵۱۱ -

۵۱۶

معتزلى ۱۶ - ۳۰ - ۶۲ - ۳۸۴ - ۴۶۹ - ۵۰۶ -

معتصم ۱۲

معتمد بن عباد ۹۲

معروف كرخى ۳۰۸

ملكشاه ۵۲۲ (۲)

معزالدين ← ملكشاه ۵۸ - ۵۲۲ (۲)

مغولان ۶۲

ن

نزار (فرزند مستنصر) ۸۶ (۳)

نزاریه ۶۱-۸۶-۱۵۹ (۲)-۱۶۰-۱۹۰ (۳)

نصاری (فرقه) ۱۶۲

نظام ۵۱۹

نظام الدین احمد ۱۸۷-۱۸۸-نظام الدین
ابونصر احمد ۱۹۱ (۲)-۱۹۲ (۲)

نظام الملك ۵۳۹-۵۴۰

نظام الملك (طوسی) ۸ (۲)-۲۷-۳۱ (۳)-

۳۳ (۷) ۳۴ (۱)-۳۵-۳۶-۳۷ (۴)-

۳۸ (۵)-۳۹ (۲)-۴۰ (۲)-۵۲-۵۴

۵۵ (۲)-۵۵ (۱)-۵۷-۵۸-۵۹-۶۴-۶۵

۶۶ (۳)-۶۸ (۲)-۶۹ (۲)-۷۰ (۱)-

۷۳-۷۵-۷۶ (۵)-۷۷-۷۸ (۵)-۷۹ (۴)

۸۰-۸۱ (۳)-۸۳-۸۹-۱۵۸-۱۶۰

۱۸۷-۱۹۰-۱۹۱-۲۰۵-۲۱۲-۲۱۳

۲۵۸ (۲)-۲۵۹ (۳)

نوافلاطونی (مکتب) ۶

نوافلاطونیان ۶-۹۵-۹۶

نوح (پیامد) ۲۳۰

نورالدین ۵۹

نوشروان ← اثوشروان

نیشابوری (ابوسعبد) ۶

نیشابوری (ابوسعبد) ۱۵۰

نیشابوری (قطب الدین) ۱۲۹

ه

هارون (برادر موسی) ۲۶۳

هارون الرشید ۲۰۲-۲۰۵

هاشم حکمت ۱۰۰ (۲)

هاشمی (عبدالقادر) ۷۰

هراسی (کیاء) ۹۲-۱۵۰-۱۵۹ (۲)-۱۸۶
۱۸۸ (۲)

هروی (ابوسعبد) ۱۵۵

هشام بن عبدالملك (خلیفه) ۴۰۳

هشام بن عروة ۳۵۲

هشام فواطی ۳۲۸-۳۲۹ (۲)

همای (جلال الدین) ۲۰۳ (۱)-۲۰۴ (۱)-

و

وات (موشگمری) ۹ (۳)-۱۰ (۲)

وائی (خلیفه) ۱۲

ونسینک (ا. ج. ۱) ۶ (۲)-۳۲۷-۳۲۸ (۱)

ی

یازوری (حسن بن علی) ۲۲ (۲)-۲۳-۶۱

یاقامی (ابومحمد شیرازی) ۴۸

یحیی بن لك حسامی ۱۵۹

یحیی بن معین ۳۰۸

یزید بن عمره ۳۷۰

یزید بن معاویه ۹۲ (۳)

یهودی (ابوسعبدین - معام) ۷۹

یهودیان ۶۶ (۲)-۲۲۱-۲۲۸ (۲)-۵۰۷-

۵۱۵ (۳)-۵۲۱-۵۲۶-۵۲۷-۵۲۹ (۲)

یهودیت ۵۱۵ (۲)

یوسف بن تاشقین ۹۲ (۴)

فهرست اماکن

انبیاء ۴۳	آندولس ۹۲
انطاکیه ۱۵۵-۶۰-۵۳	آذربایجان ۱۵۴-۸۲-۲۸
انطوطوس ۶۰	آسیای صغیر ۶۰
ایران ۲۱۳-۱۹۴-۸۲-۴۲	آفریقای شمالی ۴۲
باب النوبی (مسجد) ۶۷ (محله) ۱۵۷	اراک ۱۵۴
بانیا ۵۸	ازنیق (نقیه) ۶۰
بحرخزر ۶۲	استانبول ۱۰۸
بحرین ۵۱۱	اسفراین ۱۵
بخارا ۱۵۴-۵۷-۵۶	اسکندریه ۸۶
بصره ۷۶- (۳) ۷۲-۴۹-۴۸-۳۹-۱۷	اشبیلیه ۱۴۹-۹۲
۲۰۶-۱۵۶	اصفهان ۸۰- (۲) ۷۸-۷۷-۶۰- (۲) ۳۹
بغداد ۳۵-۲۷-۲۴- (۲) ۲۳-۱۶- (۲) ۱۵-۸	۱۵۳-۱۵۴-۱۵۸-۱۶۰-۱۸۷-۱۹۰
۴۲- (۲) ۴۱-۴- (۵) ۳۸- (۲) ۳۷	۱۹۱ (۲)
- (۲) ۴۷- (۳) ۴۶-۴۵- (۴) ۴۳- (۲) ۴۸	افریقیه ۵۱۱
- (۲) ۵۲- ۵۱-۵۰-۴۹- (۲) ۴۸	الجزیره ۹۲
- (۲) ۵۷-۵۶- (۲) ۵۵-۵۴- (۲) ۵۳	الحلیل (شهر) ۱۴۸
۶۸-۶۶-۶۴- (۲) ۶۰-۶۱-۶۰-۵۹	الموت ۱۹۲-۸۶-۷۸- (۲) ۶۲-۸
	۵۳۷

تاجیه (مدرسه) ۱۵۹-۱۵۰-۹۳-۴۱	۷۲-۷۳-۷۲-۷۱-۷۰ (۲) ۶۹-(۲)
تبریز ۱۸۹-۵۱	(۵) ۷۵-(۵) ۷۶-(۳) ۷۷-(۲) -
نکریت (شهر) ۱۸۶	۷۸-(۲) ۷۹-۸۰-(۲) ۸۱-۸۲-(۳) -
جبال ۱۵۴-۳۴	۸۳-(۲) ۸۴-(۲) ۸۷-(۵) ۸۸-(۳) -
جبله (شهر) ۱۸۹	۸۹-(۳) ۹۱-(۲) ۹۲-(۲) ۹۳-(۳) -
حجاز ۵۴۰-۱۴۸	۹۸-(۲) ۱۰۱-(۲) ۱۰۵-۱۰۶ -
حران ۶۰ (۲) ۵۱۲-(۲)	(۲) ۱۰۸-(۲) ۱۱۷-۱۱۵-(۴) -
حلب ۶۰ (۳) ۸۲-۷۶-(۲) ۸۷-($\frac{1}{1}$)	بغداد ۱۲۵ (۴) ۱۲۶-(۲) ۱۲۷-(۵) -
۱۹۲	۱۲۸-(۳) ۱۲۹-۱۳۱-(۵) ۱۳۲-
حله (شهر) ۱۸۶-۱۵۳-۷۱-۵۶-۴۳	۱۳۷-(۲) ۱۳۹-۱۴۲-۱۴۳-(۲) -
حلوان ۴۳	۱۴۴-۱۴۵-۱۵۰-(۲) ۱۵۱-(۲) -
حمام (شهر) ۸۷($\frac{1}{1}$)	۱۵۲-(۳) ۱۵۳-(۲) ۱۵۴-(۲) -
خانه خدا (کعبه) ۴۳۶-۳۹۰ (۲)	۱۵۷-(۲) ۱۸۵-(۲) ۱۸۶-(۶) -
خراسان ۵۶-۴۷	۱۸۷-(۲) ۱۸۸-(۲) ۱۸۹-(۲) -
خراسان شرقی ۵۴۰-۱۵۴	۱۹۱-۱۹۲-۱۹۴-۱۹۷-۲۰۰-(۲) -
خوزستان ۱۵۷-۱۵۴-۴۹	۲۱۵-(۲) ۲۵۸-(۲) -
دارالخلافة قائم ۱۷	بغداد ۳۲۱-۳۵۹-۳۸۳-۵۳۷-۵۳۹-۵۴۰
دارالملک ۴۸	۵۴۱
دمشق ۵۸ (۲) ۵۹-(۲) ۶۱-۸۷-($\frac{1}{1}$) ،	بغداد (دارالعلم) ← ۳۵
۸۸-۱۲۶-(۲) ۱۴۶-۱۴۸-(۲) -	بغداد (مدرسه حنفی) ۶۳
۱۴۹ (۳) ۱۵۵-۱۵۶-(۲) ۱۹۲-	بغداد (نظامیه) ۳-۸-۳۵-۳۶-(۴) ۳۷-(۴) -
دمش (غزالیه) ۱۴۹	۳۸-۴۱-۵۵-(۳) ۶۳-(۳) ۶۶-
دیاربکر ۶۰ (۲) ۸۲	۶۷-(۲) ۶۸-۶۹-(۴) ۷۳-۷۴-
رحبه ۸۲	۷۵-(۲) ۸۹-(۲) ۹۰-۹۲-۹۳-
رصافه (مسجد) ۶۷	۱۰۵-۱۲۸-(۲) ۱۵۰-(۵) ۱۵۹-
رقه ۶۰	۱۸۸ (۳)
رواض ۶۰	بروجرد ۸۱
	بیت المقدس ۵۳-۵۸-۱۴۸-۱۵۵-(۲)
	بیت المقدس (غزالیه) ۱۴۹

عرفه ۲۷۵-۲۳۶	روم ۶۰
هکا ۱۵۶	رها ۶۰-(۲)۸۲
مصحفرا (مصحفه) ۵۰	ری ۵۷-۸۱-(۲)۸۷-۱۵۴-۱۵۸-۱۵۹
غار حراء ۱۳۹	زاویه الدوامی ۱۴۹
فارس ۱۵۴	زاویه قطب الدین نیشابوری ۱۴۹
فرات ۶۰-۴۴۵	زلاقه ۹۲
فرس (بلاد) ۳۹۵	ساوه ۱۸۷
فلسطين ۵۸-۵۹-۱۵۵-۱۵۶-۱۸۸	سروج ۶۰
قاهره ۴۲-۵۸-۵۹-۶۲-۸۵-۸۶-۱۱۰-	سمرقند ۵۶-۱۵۴
۵۳۹-۵۳۷-۱۵۹-۱۱۵-۱۱۲-۱۱۱	سوریه ۱۵۵-(۲)۱۵۶-۱۹۰-۵۳۹
قسططنیه ۱۵	شام ۲۸-۲۲-۲۷-۵۰-۵۱-۵۲-۵۸(۵)
قلعه جمیر ۶۰	۵۹-۶۰-(۳)۶۱-(۲)۷۶-۸۰-۸۲-
قلعه شاهدز ۱۹۰-۱۹۱	۱۵۱-۱۵۲-۱۵۵-(۲)۱۸۸-(۲)-
قلعه فامیه ۱۹۰	۳۵۹-۵۱۱-۵۴۰
کتابخانه فاتح ۱۰۸	شامات ۵۹-۸۱-۸۷
کربلا ۹۲	شیراز ۱۵
کوخ (محلہ) ۷۱	شینر (شهر) ۱۹۰
کوفه ۱۷-۷۶-۲۲۷	صفا ۴۳۶
گرگان ۲۸ (۲)	صیدا (شهر) ۱۸۹
ماددین ۱۸۹	طبرستان ۱۵۴
مأمونیه (محلہ) ۱۹۲	طرابلس ۱۵۶-۱۸۸-۱۸۹(۲)
ماوراءالنهر ۵۶-۵۷-۱۵۴	طوس ۲۷-۲۸-(۲)۳۳-۱۵۱-۱۵۴-
مدرسه حنفی بغداد ۶۳	۱۹۳-۱۹۷-۵۴۰
مدینه (النبی) ۵۳-۷۶-۱۲۶-۱۴۸-۱۵۴	عده ۵۳
۲۲۶-(۲)۳۵۹-۳۶۹-۳۳۷	عراق ۳۴-۳۲-۴۳-(۲)۴۴-۶۰-۸۲-
مراغه ۱۸۹	۱۲۶-۱۲۷-(۳)۱۲۸-(۲)۱۳۲-
مراکش ۵۱۱	۱۴۲-۱۵۵-(۲)۳۹۱-(۲)۵۱۱-
مرو ۱۵۲	۵۴۰
مروۃ ۴۳۶	اماکن
	عربستان ۵۴۰

مسجد الاقصی ۱۵۵

مسجد المنصور ۷۱-۷۰-۴۶

مسجد جامع دمشق ۱۹۲

مصر ۲۲-۵۰-(۲)-۵۱-(۲)-۵۸-۶۱-(۲)-

۵۱۱-۱۹۴-(۲)-۱۵۵-۸۷-۸۶-۷۰

۵۳۹-۲

مکه ۱۲۹-۱۴۸-(۳)-۱۲۶-۷۶-۶۶-۵۳

۵۱۸-۴۳۴-۲۲۶-۱۵۴-۱۵۰-(۲)

منتزیکرت ۵۸

منی ۴۳۷-۴۳۶

موصل ۱۸۹-۸۲-۶۰-(۲)-۴۹-۴۸-۲۳

۱۹۲

امکنه

نظامیه ۵۳۵

نہاوند ۷۸

نہروان ۴۷-(۲)-۵۰

نیشاپور ۱۵-۲۹-۳۱-۳۲-۳۲-۳۲-۶۵

۱۵۴-۱۹۰-۱۹۱-۱۹۳-(۳)-۱۹۷-

۵۲۰-۲۰۵-۲۰۳-(۲)-۲۰۰

نیشاپور (نظامیه) ۲-۳۱-۳۶-۶۵-۱۵۰

۱۹۳-(۵)

واسط (شہر) ۱۸۶-۱۵۲-۷۲-۵۰

ہرات ۱۵۴

ہمدان ۱۹۷-۱۵۲-(۲)-۱۵۱-۸۲

یمن ۵۷ ($\frac{۲}{۱}$)-۱۵۹-۲۳۴

یونان ۹۳-۹۵-۳۱۵-۳۹۵-۴۶۶

فہرست کتب

۲۰۶-۲۰۷-۲۰۹-۲۱۵-(۲)-۲۱۹-
۲۲۷

احیاء (کتاب) ۲۹۳-۲۹۶-۲۹۹-۳۰۰-
۳۰۱-۳۰۲-۳۱۰-۳۱۲-۳۱۵

۳۱۶-(۲)-۳۲۱-۳۲۵-۳۲۶-($\frac{1}{2}$)

۳۲۷-۳۲۹-(۲) ۳۳۰-۳۳۱-($\frac{1}{2}$)

۳۳۶-۳۳۷-($\frac{1}{2}$) ۳۳۹-($\frac{1}{2}$) ۳۴۲-($\frac{1}{2}$)

۳۵۹-۳۶۱-۳۸۲-۳۹۴-۳۹۶

۴۰۶-($\frac{1}{2}$) ۴۰۷-(۲) ۴۱۰-۴۲۲

۴۲۵-($\frac{2}{3}$) ۴۲۶-۴۲۷-۴۲۸

۴۳۲-۴۴۰

احیاء ۴۳۲-۴۴۳-۴۴۳-۴۵۹

۴۶۰-۴۶۴-۴۶۶-۴۶۸-۵۰۳

ابانہ ۳۷

احکام السلطانیہ ۱۷-۱۸-(۲) ۳۱-۴۴

۴۶-۱۱۵-۱۱۶-۱۲۸-($\frac{1}{2}$) ۲۵۸

۳۵۰-۳۸۲

احیاء علوم الدین ۲-۵-(جا ۲) ۹-۱۵

۱۹ (جا ۲) ۲۱-۸۹-۹۲-۹۳-۱۰۰

۱۰۱-۱۰۳-۱۱۷-۱۲۸-(۴) ۲

۱۳۱-(۵) ۱۳۲-($\frac{1}{2}$) ۱۳۹-(۳)

۱۴۰-۱۴۳-۱۴۴-۱۴۶-(۲) ۱۵۰

۱۶۰-(۸) ۱۶۱-(۴) ۱۶۲-(۵) ۱۶۳

($\frac{2}{3}$) ۱۶۴-(۳) ۱۶۸-(۳) ۱۶۹

۱۷۱-۱۷۳-(۳) ۱۷۶-(۲) ۱۷۷

۱۸۷-(۲) ۱۸۲-(۲) ۱۸۵

۱۹۳-۱۹۴-۱۹۵-۱۹۸-(۲) ۵

تجارب الامم ٥٣	٥١٣-٥٣٥-٥٣٧-٥٤٣
تمهيد ١٥-٣٤٨-($\frac{1}{7}$) ٣٤٢	اصول الدين ١٥-١٦-١٧-١٦١-٣٤٢
نهات الفلاسفه ٩-٩٢-٩٦-(٢) ٩٨-٩٧	٥٠٨
١٠٨-(٢) ١١٧-١١٨-١٢٩	اقتصاد ٢١-٨٨-١١٧-($\frac{9}{1}$) ١١٨-(٢)
٣١٥-٣١٧-(٢) ٥٠٣-٥٣٥-٥٣٧	١١٩-($\frac{1}{5}$) ١٢١-(٣) ١٢٣-١٢٤
تهذيب الاصول ٣٢	١٢٩-١٦٢-١٦٤-(٢) ١٨٥-٢٠٦
نورات ٥٤-٢٠٨	٢٠٧-٢١٥-(٢) ٢١٩-٥٣٥
جمهوري ٩٤	اقتصاد (كتاب) ٩٦-٣٢١-٣٢٢-٣٥٦
جواهر القرآن ١٠٠	٣٥٨-٣٥٩-٣٦٠-٣٧٧-(٢) ٥٠٣
حجة العقل ١٩٧	٥١٣-٥١٤-٥١٥
حديثه ٤٩	الاربعين ٢٢٧
حليه ٤٦٨	كتاب الاربعين ٢٢٨
درج المرقوم ١٩٧-١٩٨	اربعين ٢٣٠
رسائل اخوان الصفاء ٩٥(٤) ١٠٧-١١١	الاسماء والصفات ٣٥
٥٤٠	التصليقه في فروغ المذهب ٢٨($\frac{3}{1}$)
رسالة في العبوديه ٢٢٠	الجام ٣٢١(٢)
رساله قدسيه ١٦٢(٢)-١٦٣-١٦٤-(٣)	السياسه ٥١٢-٥١٣
١٦٧ ١٦٩-٢٠٦-٢٠٧-٣٢١-٣٢٢	الشفاء ٥٢٩
زبور ٢٠٨	الفتح العزيز ٩٠
سياسة نافه ٣٣	الفرق بين الفرق ١٥-١٦-(٢) ١٧-٥٠٦
شافصه ٢٨($\frac{1}{3}$) ٢٩($\frac{1}{3}$) ٣٢($\frac{1}{3}$)	انجيل ٦-٢٠٨
شذرات ٣٠-٣١($\frac{1}{1}$)	باسط ٨٩-٩٠(٣)
شفاء القليل في القياس والتعليل ٩١($\frac{1}{1}$)	بدايه ٥٣
شكايته ٣٥	تاريخ الصوفيه ٢٦٨
غياث الامم ٣١($\frac{1}{1}$) ٢٥٨	تبر المسبوك ٢٠٢
فرق ١٦١-٥٠٨	٣٧

فضایل الانام ۲۰۳

فیصل النفره ۵۱۳-۵۰۳-۱۹۸

قرآن ۹۶-۱۰۱-۱۰۹-۱۱۰-۱۱۲-(۸)

۱۱۴-۱۲۸-۱۶۳-(۲)-۱۷۰-(۲)

۱۷۲-۱۷۹-۱۸۲-(۲)-۲۰۰-۲۰۸

۲۱۸-(۴)-۲۱۹-(۴)-۲۲۰-(۳)

۲۲۳-(۲)-۲۳۳-(۲)-۲۳۴-۲۳۵

۲۴۱-۲۵۰-۲۵۱-۲۵۵

قرآن (کتاب) ۲۹۵-۳۰۸-(۳)-۳۰۹

۳۱۰-۳۱۱-(۳)-۳۱۲-۳۱۴-۳۱۹

۳۲۰-(۲)-۳۲۱-(۳)-۳۲۷-۳۳۱

۳۳۶-۳۴۱-۳۴۲-۳۴۴-۳۵۱

۳۶۱-۳۶۶-۳۶۹-۳۷۲-۳۷۸-۳۸۲

۳۹۲-۴۰۹-(۲)-۴۱۰-(۲)-۴۱۱

۴۱۵-(۳)-۴۲۲-۴۲۷-(۳)-۴۳۸

(۵/۲) ۴۳۹-(۱۰)-۴۴۱-۴۴۳-۴۴۴

۴۴۶-(۲) ۴۴۸-۴۵۰-۴۵۱-۴۵۳

۴۵۸-۴۶۴-۴۸۷-(۲)-۴۹۰-(۲)

۴۹۳-(۳)-۴۹۴-۴۹۸-۵۰۵-(۲)

۵۰۹-۵۱۰-۵۱۲-۵۱۴-۵۱۵-۵۱۶

۵۲۰-(۲) ۵۲۳

قسطاس المستقیم ۱۹۷

قوانین ۹۴

کشف الاسرار ۱۵-(۲)-۱۰۹-۱۷۷

کیمیای سعادت ۱۰۰

ماهذا الخلاف ۹۱

مختصر ۸۹

مدینه فاضله ۹۴

مستصفی ۲۰-۲۱-۲۳-۲۲-(۲/۱) ۹۹ -

۱۱۸-(۱/۱) ۱۱۹-۱۶۰-(۱/۱) ۱۹۳

۲۱۵-(۲) ۲۱۶-(۳) ۲۲۰-

۲۴۷-(۱/۱) ۲۵۶-(۲)

مستصفی (کتاب) ۲۹۶-۳۵۵-(۱/۱) -

۳۸۲-۴۰۶-(۱/۱) ۴۰۷-

۵۰۳-۵۱۳-۵۳۵

مستظهری ۸-(۲) ۱۵-۲۱-۷۸-۸۸-۹۱

۱۰۵-(۲) ۱۰۵-(۲) ۱۰۷-(۲) ۱۰۸-

۱۱۱-(۷) ۱۰۹-(۵) ۱۱۴-(۲)

۱۱۵-(۶) ۱۱۶-(۳) ۱۱۷-(۴)

۱۲۱-(۲) ۱۲۲-(۳) ۱۲۳-۱۲۶

۱۲۹-۱۶۸-۱۷۷-۱۸۵-۱۹۲-۱۹۶

۱۹۸-(۲) ۲۰۰-۲۰۶-(۷)

۲۱۱-۲۱۲-۲۱۵

مستظهری (کتاب) ۲۹۶-۳۲۷-۳۳۹

۳۲۵-۳۵۴-۳۵۶-۳۵۸-(۲)

۳۵۹-۳۶۱-۳۶۳-۳۷۱-۳۸۱

۳۹۲-۳۹۷-(۳) ۴۰۴-(۱/۱) ۴۰۶-

۴۱۷-۵۰۳-۵۳۰-۵۳۷-۵۳۹

۵۴۱-۵۴۳

مستند ۴۶۸

معرفة السنة ۲۵۱

معیار العقل ۹۸

معیار العلم ۹۸(۴/۱)

مفصل الخلاف ۱۹۷

مقاصد الفلاسفه ۹۴-۹۶-۱۰۸-۱۱۸-(۱/۱)

مقالات ٥٠٧

منتظم ١٥٨-٢٧-٣٩

منحول في علم الاصول ٣٢(٣)

منفذ ٣(٢)-٢-٥-٩-١٠(٢)-١٩(٣)-٢١

٢٢-٢٠-٨٨-٩٣(٢)-٩٥-٩٩

١٠٠-١٠٦(٢)-١٠٧-١٢٥(٢)-

١٢٩-١٣٩-١٤٣-١٤٥-١٤٦-١٤٨

١٤٩-١٥١-١٥٦-١٨٥-١٩٣(٢)-

١٩٤(٧)-١٩٥(٢)-١٩٦-١٩٨

٢٠٢-٢٠٢-٢٠٦-٢١٥-٣١٦-٣١٧

٣(٢)-٢١٧-٥٠٣-٥٣٧-٥٣٨

ميزان ٣٣١(٢)-٢٦٦-

ميزان العمل ٩٨-٩٩-١٠٠(٢)-١٠١-

١٠٢(٣)-١٠٣-٣٣١(٢)-٢٦٦

ميزان الاعمال ٣٢٧

نصيحة الملوك ٢١-١٠٣(٢)-١٦٢-١٩٣-

٢٠٢(٥)-٢٠٣(٣)-٢٠٤(٢)-

٢٠٥(٢)-٢٠٦(٦)-٢٠٧(٢)-٢١١-

٢١٢(٢)-٢١٣-٢١٤-٢١٥

نصيحة الملوك ٣٢١-٣٢٧-٣٣٩-٣٥٨(٣)-

٣٦٠-٣٨٢-٣٩٢-٣٩٧(٣)-

٣٩٩(٢)-٢٠٢(٢)-٢٠٦(١)-٢٠٧

(٢)

واجز ٨٩-٩٠(٦)-٢٢٠(٢)-٣٨٢-

٣٨٩-٣٩٦-٢٢٧-٢٢٨-٢٣٠-٢٣٢

٥٠٢

واسط ٨٩-٩٠(٢)

يكدين ويك امت ١٠

واژه نامه

Idéalisme	آرمان خواهی
Antimonisme	اباحه
Effort intellectuel—Réflexion éclairée	اجتهاد
Consensus communautaire	اجماع
Entendement	استدراك
Allégorique	استعماری
Recherche déductive	استنباط
Méthodologie	اسلوب منطقی
Rapport de connexion	اضافه
Etat d'innocence originelle—Non—assujettissement légal	براهت اصلیه
Serment d'allégeance	بہمت
Recherche spéculative	تحقیق نظری
Arrière—plan	پسکرد
autobiographie	نقد حال
Acte de foi	تصدیق
Interprétation	تفسیر - تعبیر
Sanctification	تقدیس
Transmigration des âmes	تناسخ
Épuration	تنزیہ
Etroitement	تنگاننگ
Interprétation allégorique	تاویل

Dualisme	ثنویت
Société idéale	جامعه فاضله
Phlépotomiste	حجام
Magnanimité—Longanimité	حلم
Infusion—Incarnation	حلول
Subterfuge	حیل
Retraite spirituelle	خلوت
Prière d'oraison	دعاء
Organique	ذاتی - نهادی
Pratiques supplémentaires—Oeuvres surrogatoires	رواتب - نوافل
Orthodoxie	سلف گرایی
Prestifigitation	شعبده - تردستی
Intercession	شفاعت
Intercesseur	شفیع
Dîmes aumônières	صدقات
Présomption	ظن - اماره
Pratiques cultuelles	عبادات
Théosophie	عرفان
Chasteté	عصمت
Intellect universel—Raison universelle	عقل کل
Anthropologie	علم الانسان
Indemnités réparatoires	غرامات
Illusion séductive	غرور
Médisance	غیبت
Pratiques cultuelles d'obligation	فرائض
Secte	فرقه
Devoirs d'obligation personnelles	فروض عینی
Devoirs d'obligation collectives	فروض کفایی
Effluve	فہض
Compensations expiratoires	کفارات
Expier	کفاره دادن
Données anthropomorphiques	مشابهات
Légiste	مشرع

Directeur de conscience	مرشد
Novice	مريد
Sens métaphorique	معناى مجازى
Ecole	مكتب
Communication confidentielle et directe	مناجات
Point d'attache	مناط
Idéologie	نظام فكرى و فلسفى
Synthèse	نتيجه منطقى هم آهنگ
Non-imposition légale	نفى اصلى
Réalisme	واقع بينى
Union substantielle	وحدت وجود